الفلسفة الرواقية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٦٤ هـ — ١٩٤٥ م

أعلام الفلسفة



الفلسفة الرواقية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

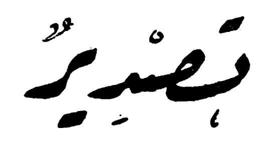
١٣٦٤ هـ — ١٩٤٥ م



أهدى هـــــذا الـكتاب

إلى باريس

مدينة الفـكر والعرفان



هذا هو الكتاب الثانى من سلسلة « أعلام الفلسفة » التى شرعت فى إصدارها منذ بضع سنين ، وقد افتتحتها بكتاب عن « ديكارت » ظهر سنة ١٩٤٢ .

و « الفلسفة الرواقية » التى أقدمها اليوم لقراء العربية بحث جديد فى لغتنا : فإن العرب إذا كانوا قد عرفوا مشاهير فلاسفة اليونان — لا سيما سقراط وأفلاطون وأرسطو — وترجموا لهم ، ونسبوا أحيانا إلى بعضهم أقوالا وكتبا ليست لهم ، فإنهم مع ذلك يكادون يجهلون مذهب الرواقيين ، وقليلون منهم يذكرون أسماءهم ، والأكثرون لا يتعرضون لفلاسفة الرواق إلا تلميحا . وأما المتأخرون من كتاب العربية الذين كتبوا فى تاريخ الفلسفة اليونانية فإنهم على قلة عددهم لم يوردوا عن الرواقية فى الأغلب إلا فصلا أو بعض فصل ، أو شذرات لا تكفى القارىء الذى يريد معرفة الفلسفة الرواقية على حقيقتها . فاذا كانت البحوث التى تعالج فيلسوفا بعينه أو تتناول مذهباً خاصاً قليلة العدد جداً فى لغتنا — كما هو معلوم — فلعل هذا الكتاب يعين الباحثين والمضطلعين بشئون التعليم على أن يسدوا ثلمة ظاهرة فى دراسة الفلسفة وتاريخها فى العالم العربى .

* * *

وأود أن أنبه القارىء إلى أن الرواقيـة ، كأكثر المذاهب الفلسفية اليونانية بعد أرسطو ، هى فلسفة قامت كى تسد حاجة عملية قبل أن تستجيب لرغبة فى المعرفة النظرية . وفلسفة من هذا القبيل ، ظهرت فى مثل الظروف التى أحاطت بالرواقيـة ، ينبغى ألاّ ندهش إذا وجدنا شطراً كبيراً منها وكأنما قد وضع لحسب تقوية للدعائم الأساسية وربطا للأركان الأصلية بعضها ببعض ، حتى يكون من البناء كله مذهب متجانس متناسق . ويخيل إلى أننا إذا حرصنا على أن نقدر الرواقية تقديراً معقولا ، وأردنا أن نتفهم المبادىء التى هدت أصحاب الرواق فى تأسيس مذهبهم ، لزمنا أن نميز فى تلك الفلسفة بين المسائل الأصلية التى كانت تشغل بال أصحابها حقا ، وبين ما كان منها دخيلا وكأنما قبلوه لسد فراغ ، أو « ملأ خانة » كما نقول اليوم فى لغتنا ... ولـكن تلك مهمة ليست فى الحق يسيرة . فما نـكاد نحاول أداءها حتى نجد أنفسنا فى واد تـكثر فيه الفروض والآراء والميول والاهواء . ولـكننا نحسب مع ذلك أن مثل تلك المحاولة — وإن شئت فقل «المجازفة» — هى أمر ضرورى فى كل تفسير عميق لعمل من الأعمـال البشرية : فمن المؤكد أننا إذا التزمنا الأخذ بالظاهر أو بما يسمى « بالأمر الواقع » أو « الحقيقة الموضوعية » ، كان حظنا من الخطأ قليلا . ولـكننا فى الوقت نفسه قد نفوّت على أنفسنا كل احتمال لمعرفة الأشياء معرفة غير سطحية ، ونضيّـع كل فرصة للنفاذ إلى بواطن الأمور .

***

حاولت إذن فى هذا الـكتاب أن أبسط العناصر الرئيسية فى فلسفة الرواق ، كما استخلصتها من المصادر المتفرقة التى يستطاع الرجوع إليها فى اللغات الأوروبيـة قديمة وحديثة ، كما حاولت أن أتعقب ما خلفته تلك

الفلسفة من آثار عميقة فى المذاهب والمعتقدات الإنسانية مدى قرون . وفى ذلك كله لم أحجم عن تأويل الرواقية كما بدت لى بعد الدرس والتأمل ، ولم أعرض عن فرض الفروض حيث تعوزنا المادة اليقينية . ووضع الكتاب وترتيب أبوابه واختيار موضوعاته على نحو ما فعلت هو أيضا ضرب من التأويل .

* * *

وقد بذلت فى هذا البحث غاية جهدى : شرعت فيه أثناء دراساتى بجامعة باريس منذ أكثر من عشر سنوات ، وكتبت أكثر أبوابه إبان اشتغالى بإعداد رسالة الدكتوراه ، وأتممت بعض فصوله فى أوقات الفراغ من إجازاتى الصيفية فى بعض البلاد الأوروبية . وأحب أن أسجل أنى مدين بالكثير مما استطعت أن أقوم به من تحقيق على لثلاث من دور الكتب الباريسية : المكتبة الأهلية ، ومكتبة السربون ، ومكتبة « سانت جنفييف » . فهو أثر من حياة الدرس والجد فى مدينة الفكر والعرفان التى يسعدنى اليوم أن أهدى إليها هذا الكتاب .

عثمان أمين

القاهرة فى أكتوبر ١٩٤٤

الباب الاول

الرواقية والرواقيون

مقدمة

١ — الفكر اليونانى قبل الرواقية :

١ — كان البحثُ فى المادة الأولى أهمَّ ما نظر فيه فلاسفة اليونان قبل سقراط . وهذه المادة الأصلية التى تكونت الأشياء منها وضعوها أولاً جوهراً واحداً يشمل جميع الموجودات ويبقى بعينه مهما اعتراه من تغير أو تحول . ثم سادت بعدُ فكرة أخرى ذهبت إلى أن المادة مركبة من كثرةٍ من الأجسام العنصرية قد امتزج بعضها ببعض امتزاجا متفاوتا . وأفضت هذه الفكرة، ممثلةً فى مذهب « لوقِبس » ومذهب « ديموقريطس » ، إلى النظرية الذرية أو نظرية الجزء التى هى أكمل صورة لفلسفة المادة[1] .

ولكن نظرية جديدة قامت فكان الفوز حليفها : كان لا بد للفلسفة أن تدرك أن الجوهر الصحيح للأشياء ليس هو المادة ، بل هو مبدأ من نوع آخر : هو مبدأ « الفعل » و « الكيفية » و « الكمال » . وقد كان « فيثاغورس » أولَ من اهتدى إلى تلك النظرية ، ولكن كان انتصارها بفضل ما بذل أفلاطون من جهود روحية باقية : رأى أفلاطون أن الأشياء المادية ليس لها فى ذاتها وجود حقيقى ، وإنما الذى له الوجود الحقيقى هو « المثال » الذى ينتظم ، فوق العالم الحسى المنساق فى تيار الصيرورة ، عالمَ المعقولات الخالدة والماهيات الكاملة والحقائق الثابتة .

---

(١) انظر التفصيل الوافى عند الأستاذ يوسف كرم فى كتابه : « تاريخ الفلسفة اليونانية » . القاهرة ١٩٣٦ ص ٩ بع .

ثم جاء أرسطو فاستطاع أن ينتفع من جميع التيارات الفكرية السابقة، وقدّم للإنسانية نموذجا للنظر الفلسفي السليم؛ وبلغت الفلسفة اليونانية أوجها في مذهبه المحكم البنيان: أقام أرسطو فلسفته على دراسة الطبيعة دراسة استقصاء واستيعاب وتغلغل إلى بواطن الأمور؛ وما كان أسرع ما بدا له أن التأمل الفلسفي لا ينبغي له أن يتخلى عن هذا العالم إلى عالم آخر قد يستهدف فيه إلى انقطاع الصلة بينه وبين الواقع الحاصل، ورأى أن مهمة الفلسفة أن تفهم العالم الواقعي فهماً عميقاً: بدا لأرسطو عندئذ أن المادة أشبه بغلاف يجب فضّه للوصول إلى لب الوجود؛ ورأى أن مبدأ «التكيفية» و«الكمال»، بدلاً من أن يوضَع في عالم منفرد، أو أن يُفرَض كشيء مستقل عن الأشياء، هو أحرى أن يُدرك كمبدأ باطني كامن في الأشياء: فهو الذي يمنحها الحركة والحياة، وهو «المثال» الصحيح الفعال، المثال الحاضر الشاهد المنطوي في الأشياء نفسها. ومن هذه الوجهة استطاع أرسطو أن يقدم حلاً جديداً للمشكلة القديمة، مشكلة اتحاد النفس بالبدن، فاعتبر النفس «صورة» مدبرة، تصوّر المادة وتقيمها في جسم حي. ومن هذه الوجهة أيضاً استطاع أن يقرّ تلك النزعة العامة، نزعة الموجودات إلى الكمال، ولكنه اعترف أن الكمال الأعلى إنما يعدو العالم الواقع. فالفلسفة الأرسطاطالية — التي هي فلسفة الكمون — تأخذ بعنصر من عناصر التنزيه: إذ الكون والموجودات كلها عند أرسطو معلقة على الفعل المحض، فعل الفكر الذي يفكر في ذاته فوق العالم، ويحيا منذ الأزل في سعادة. وإذن ففلسفة أرسطو ما برحت مؤيدة للآراء اليونانية الأصيلة. ولما انقضى العالم القديم، كان من آثار أرسطو، في القرون الوسطى، ذلك البناء الهائل بناء الفلسفتين المسيحية والإسلامية. وعلى الرغم مما

وُجِّه إلى المذهب الأرسطاطالى من طعنات أوائلَ العصر الحديث ، بقى المذهبُ جزءاً أساسياً فى فلسفتى « لَيْبِنِتْز » و « هِجِل » الألمانيين ، وما برح أثره قائماً عند فلاسفة العصر الحاضر[1] .

وكأن الفلسفة اليونانية بعد أرسطو قد أنهكها ذلك المجهود الجبار الذى بذلته فى صعودها على مرقاة الفكر ، فأخذت حيناً من الدهر فى النزول من الذروة الشاهقة التى كان أصحابها قد حملوها إليها واشتقت لنفسها طريقاً أخرى . ولعل هذا الاتجاه الجديد كان مرجعه إلى تبدل الظروف السياسية : كانت بلاد اليونان قد فقدت حريتها ، وأضعفتها حروب « البيلوبونيز » ، وأضحت تابعة لمقدونيا ، وكادت تقع تحت سيطرة الرومان . ولقد كانت فلسفة المثل « بِنْت الحرية » كما قيل : فإن صراع اليونان من أجل استقلالها ، وفوزها على الفرس ، قد سبق مولد سقراط ببضع سنين ؛ وكانت فلسفة المثل الأفلاطونية بمثابة التعبير الرائع عن روح الحرية التى فاح عبيرها لأول مرة على ربوع العالم ؛ فلما ضاعت الحرية طوى الفكر جناحيه ، وقامت فلسفات جديدة فقصرت نظرتها على العالم الحسى عالم الشهادة ، ولم تحفل إلا بالمبادىء الجسمانية ، ولكنها عنيت رغم ذلك بالسلوك الإنسانى ، فأرادت أن تكفل للإنسان ملاذاً فى الضراء وحين البأس ؛ وخالفت النظرية الأفلاطونية التى تجعل من تأمّل « المثال » العالى مقصدَ الحياة البشرية ، وأرادت أن تقدم للناس من الخيرات ما يدخل فى الطبيعة ويكون فى متناول الناس أجمعين . وهكذا أخذت تذيع مبادىء أخلاقيات عامة جديدة ، وكان مما أعان على ذيوعها اختلاط الأمم واتصال الشعوب ، ذلك الاتصال الذى تم عقب فتوحات الإسكندر الأكبر .

---

(١) Ch. Werner, *La philosophie Grecque*, Paris 1938, p. 192

على أن الفلسفة الأخلاقية لم تكن بحاجة إلى الانتظار طول ذلك الزمان لكى تنهض معارضة المذهب المثالى : فالمدرسة « الكَلْبية » والمدرسة القورينائية — وكان على رأسها « أنطستانس » و « أرسطپوس » وهما من تلامذة سقراط — قد سبقتا إلى رفض المثل ، بل إلى رفض النظر العقلى بأسره ، وإلى ردّ الفلسفة كلها إلى البحث فى الأخلاق والسلوك ؛ فرأى الكلبيون الخير الأعلى فى « المجهود » ورآه القورينائيون فى « اللذة » . ولكن أرسطو حين اتخذ « المثالية » (الإيديالزم) مذهباً شاملاً ينطبق على جميع حقائق الكون ، حدث ردُّ فعلٍ قوى تجلى فى نظريات تامة ضافية ، فأصبح المذهب القورينائى مذهبَ أبيقور ، وأضحى المذهب الكلبي مذهب الرواقيين .

٢ — و « الرواقية » لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التى أنشأها « زينون » الكتيوى بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . ويُطلق على أنصار تلك المدرسة اسم « الرواقيين » أو « أصحاب الرواق » أو « أهل المظال »[1] ، نسبة إلى « الرواق المنقوش » (ستووا پويكيلى) (στόα ποικιλη) الذى كانت أعمدته مزدانة بنقوش من ريشة الرسام « پوليجنوط »[2] ؛ وبذلك الرواق كانت تلقى المحاضرات الفلسفية فى ذلك العهد[3] .

---

(١) الشهرستانى : « الملل والنحل » . طبع Cureton ص ٢٥٣ .

(٢) پوليجنوط رسام يونانى ، عاش أوائل القرن الخامس قبل الميلاد . ولد بجزيرة طرسوس وعاش فى آثينا ، ونقش رسوما كثيرة فى غيرها من المدن اليونانية (ديوجانس اللايرسى : « حياة الفلاسفة » — ٧ : ٣٨ بع (Diogène Laerce, *Vie des philosophes*, VII, 38.)

(٣) ومع ذلك يظهر من رواية ديوجانس اللايرسى أن « زينون » كان يعلم تلاميذه ماشياً كالمشائين (ديوجانس اللايرسى : « حياة الفلاسفة » — ٧ : ٥) .

والرواقية القديمة معاصرة للأبيقورية . وترجع نشأة المدرسة إذن إلى أوائل العصر الموسوم بالعصر الإسكندرى ، وهو ذلك العصر الذى ازدهرت فيه الثقافة بمدينة الإسكندرية ، حين طبقت المدينة المصرية الجامعية آفاق العالم القديم شهرة ونفوذاً[١] . وقد تميز ذلك العصر الإسكندرى بخصائص قد نجد كثيراً منها فى المذهب الرواقى نفسه . وأهم هذه الخصائص ميل الناس إلى الاستكثار من المعارف وسعة الاطلاع ، وغلبة الاهتمام بالشئون العملية على الشئون النظرية الصرفة ، وتسلط الأنظار الدينية والأخلاقية على الأنظار العقلية والعلمية .

والرواقية ليست مذهباً فلسفياً فحسب ، وإنما هى كذلك وقبل كل شىء أخلاق ودين . ولعل أظهر طابع يميز الرواقية هو نزعتها الإرادية ، التى جعلتها تطّرح « المثالية » اطّراحاً دون تردد أو إحجام ؛ فالمثل أو الكليات عندها ليس لها حقيقة فى العيان : فليست موجودة خارج الأشياء ، كحالها عند أفلاطون ، ولا هى موجودة فى الأشياء ، كحالها عند أرسطو ، إنما المثل والصور عند أصحاب الرواق مجردات ذهنية ، ولا يقابلها شىء فى عالم الواقع العينى .

والرواقية ، وإن كانت قد قامت على أرض يونانية ، لا نستطيع اعتبارها من ثمار الفكر اليونانى وحده ، والأرجح أن تكون فلسفتها ثمرة للاتصال الثقافى بين الشرق والغرب[٢] ، ذلك الاتصال المشهور الذى نشأ على أثر فتوحات الإسكندر ؛ أضف إلى هذا أن أغلب أنصار الرواقية هم من الشرقيين أو يرجع أصلهم إلى أقطار ومدن شرقية كقبرص وصيداء .

---

(١) راجع مقالا لنا تحت عنوان : « لمحة إلى مجد الإسكندرية » فى « صحيفة الجامعة المصرية » ، العدد السادس ، القاهرة سنة ١٩٣١ ص ٦٣ .

(٢) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 28.

ب — مكانة الرواقيــة وآثارها :

١ — قد يبدو لمن يدرس الرواقية فى تفاصيلها أنها فلســفة لم تأت إلا بالقليل من العناصر المبتكرة . فأكثر ما دعت إليه مدرسة زينون من تعاليم قد يبدو أنها استقته إما من نظريات هرقليطس القديمة ، وإما من آراء الكلبيين ، أو من نظريات أرسطو وأتباعه . لــكن حكمنا على الرواقية يتغير من غير شك إذا نظرنا لا إلى ما سبقها بل إلى ما تلاها . ولم يبالغ من قال بأن الفلاسفة المحدثين — ولا سيما ديكارت وليبنــتز — مدينون لكروسپوس وخلفائه بمثل ما يدينون به للفلسفة الأرسطاطاليسية[١].

والحق أن للرواقيين فى تاريخ الفلسفة شأناً خليقاً أن لا يستهان به . وقد استطاع بعض الباحثين المحدثين أن يوازن بين أثرهم فى أفكار الإنسانية وبين أثر ارسطو والمشائين . ونحن من جانبنا نقرّ تلك الموازنة ، ونعتقد أن لا ضير على الرواقيين منها ، فقد أدّانا هذا البحث إلى أن نتبين أن لأهل الرواق فى تاريخ الفكر منزلة وطيدة ، وأنهم قد يزاحمون جماعة المشائين ، وقد يسودونهم فى كثير من المسائل ذات الخطر . وبهذا الصدد قال « رُدْييه » : « إذا كان أرسطو يعتبر المعلم الأول — كما قيل — فإن أكبر أثره لا يعدو مجال المنطق والفلسفة النظرية . أما من ناحية الأخلاق والفلسفة العملية بوجه عام فيحق القول بأن الإنسانية المفكرة إنما عاشت على المذهب الرواقى حتى أدركت المسيحية ، ولبثت تتغذى منه بعدها حقبة من الزمان »[٢] . وكتب ماهافى : « ينبغى أن يبـيّن للملأ أن أعظم تراث

---

(١) Albert Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, 2e. éd. Paris 1932, p. 175.

(٢) G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, 1926, p. 219.

عملى خلفه اليونان فى الفلسفة لم يكن فخامة أفلاطون ، ولا سعة علم أرسطو ، بل نجده فى المذهبين العمليين مذهبى زينون وأپيقور ، كما نجده فى تشكك پيرّون : فكل رجل فى وقتنا الحاضر هو إما رواقى وإما أپيقورى وإما متشكك »[١] . وليست الرواقية بحاجة إلى تقريظ بعد الذى صاغه لها «مُنْتِسكيو» من قبلُ فى بليغ العبارة إذ قال فى كتابه « روح القوانين » : « استطاعت الرواقية وحدها أن تربّى مواطنين أحراراً ، وأن تنشىء رجالاً عظماء ، وأن تخرج أباطرة كباراً ! »[٢]

٢ — قامت الفلسفة الرواقية فى بلاد اليونان قبل ميلاد المسيح بثلاثة قرون ، وسرعان ما بلغت من الشهرة حظاً لا يقل عما بلغه أشهر المذاهب الفلسفية . فبينا نجد سائر المدارس القديمة قد انفرط عقدها بعد موت مؤسسيها ، وإن اختلف زمن اندثارها طولاً وقصراً ، إذا بالمدرسة الرواقية تقوم قوية ، فتسير فتية ، وتعمر طويلا ، فلا ينقطع عنها سيل الدعاة والأنصار مدى قرون . نعم قد انبرى لها هنا وهناك من حين إلى حين خصوم أشداء يناصبونها العداء ، فقامت الحرب سجالاً بينها وبين أنصار « الأكاديمية » وأنصار « الأبيقورية » ؛ إلا أنها استطاعت — رغم تواتر الطعنات عليها — أن تغالب جميع المصاعب وأن تقتحم طريقها مؤيدة مظفرة .

ولم يقتصر نفوذ الرواقية على العالم القديم أيام شيوخها الأولين — « زينون » و « كليانتس » و « كروسيوس » — بل جاوزه إلى العالم الرومانى ، وكان ممن عمل على نشرها فيه « شيشرون » الخطيب والمحامى

---

(١) Mahaffy, *Greek life and thought*, Intr. p. XXXVII, XXXVIII.

(٢) Montesquieu, *Esprit des Lois*, t. 24, ch. 10.

الرومانى الذائع الصيت ؛ واعتنق مبادىء الرواقية بعدُ طائفة من فلاسفة رومة أشهرهم « سِنِكا » و « أپكتيتوس » و « مرقس أوريليوس » ، فرفعوا لواء المذهب وأيدوا سلطانه . وكان للرواقية آثار لا تنكر فى التشريع الرومانى .

وانتشرت فلسفة الرواق إبان القرون الأولى للمسيحية ، وتردد صداها فى الشرق أيضاً : فإننا إذا درسنا « أفلوطين » الفيلسوف الإسكندرانى ، وجدناه قد استقى الكثير من آرائه المتصلة بعالم الحس من الطبيعيات الرواقية ومن الآراء الفلكية والطبيعية فى كتاب « طيماوس » لأفلاطون[1] .

ولما استقرت الديانة المسيحية وانتظمت عقائد ومذاهب جديدة ، اقتبست من الفلسفة الرواقية ما يلائم روح تعاليمها ، وكان أكثر اقتباسها من أنظار الرواقيين الأخلاقية[2] .

ولم يقف جريان التيار الرواقى عند حد المدارس اليونانية والرومانية والمسيحية ، بل تجاوزها إلى المدارس الإسلامية ، وخلف فى العالم الإسلامى آثاراً مختلفة نخص بالذكر منها ما يتعلق بالنظرات الطبيعية والصوفية .

وفى عهد إحياء العلوم (الرنيسانس) أقبل الناس على الرواقية متحمسين فتدارسوها وأنعموا النظر فيها . وما لبثت أن تسللت إلى منازع عقائدهم ومسارح عواطفهم . وبدا بعد ذلك أثرها على أقلام الكتاب والمفكرين : وحسبنا أن نشير هنا إلى أثرها فى « المحاولات » للكاتب الأخلاقى الفرنسى « مونتينى » (Montaigne) .

ولا مراء فى أن الرواقية إبان القرن السادس عشر قد نفخت من

---

(١) E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin,* Paris 1928, p. 110.

(٢) Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne,* p. 218.

روحها فى المذاهب المسيحية التى نادى بها وقتئذ دعاة الإصلاح الدينى . ولا أدل على ذلك من مقارنة كثير من آراء المصلح الدينى الفرنسى « كَلْڤان » (Calvin) ولا سيما فى كتابه « النظام المسيحى »[١] .

فإذا جاء القرن السابع عشر ، وأخذ ديكارت يبحث عن أصول الأخلاق الفطرية ، لم يجد فى هذا الصدد خيراً من كتاب « الحياة السعيدة » لسِنكا الرواقى . وأثر الرواقية ظاهر فيما كتب ديكارت فى شئون الأخلاق . ولعل من أبلغ آثار الرواقية فى القرن السابع عشر ما نراه فى مذهب سپينوزا وغيره من الفلاسفة ورجال الدين[٢] ، نخص بالذكر « بوسويه » وما فى خطبه من نفحات رواقية[٣] ، و « ليبنتز » الذى يذكر الرواقيين فى أكثر من موضع من كتابه « تيوديسيه » (العدالة الإلـهية) ، ثم هو يكاد يوافقهم فى آراء فلسفية كثيرة : كالتفاؤل والغائية والحرية والمجهود وما إليها .

ولا بد أن يلاحظ المتأمل شيئاً من هذه الآثار الرواقية عند « كانْت » متجلية فى كتابه « دعائم ميتافيزيقا الأخلاق » ، الذى شاد فيه الفيلسوف الألمانى مذهبه فى الأخلاق على أسس الإرادة المحضة التى تعارض مبادىء الأخلاق النفسية أو أخلاق العواطف أشد معارضة .

وإذا بدا لنا أن نبحث عن آثار الرواقية عند غير الفلاسفة من الأدباء والمفكرين لم يعسر علينا أن نستروح نفحات رواقية قوية عند بعض

---

(١) Imbart de la Tour, *Calvin*, Paris 1935, p. 16.

(٢) Strowski, *Etudes sur le sentiment religieux au XVIIe siècle en France.*

(٣) Cf. Bossuet, *Sermon sur la Charité fraternelle.*

الأخلاقيين المعنيّين بالتربية والاجتماع مثل « چان چاك روسو » وعند الشاعر « ألفرد دوڤيني »[١] وعند المنشىء « إمرسن » وعند كثيرين غيرهم .

على أننا إذا نظرنا إلى ثقافة الجيل الحاضر فلا يبعد أن نجد فى أهله من يعكفون على دراسة المذهب الرواقى[٢] ، فيطالعون رسائل « سِنِكا » أو محادثات « إبكتيتوس » أو خاطرات « مرقس أوريليوس » ، ملتمسين عند هذا أو ذاك لذة عقلية أو غذاء روحياً أو جمالا أخلاقياً .

يحملنا ما ذكرنا من اعتبارات على أن نقرر غير مسرفين أن الرواقية ما برحت بين المذاهب الفلسفية القديمة من أكثرها حيوية وأبعدها فى الفكر أثراً . والحق أن لفلسفة الرواق سحراً دائماً . وليست تعوزنا الشواهد على أنها ما زالت تجذب إليها عقول المستنيرين وقلوبهم فى زماننا هذا[٣] . ومرجع ذلك — فى نظرنا — إلى أمور : منها أن الرواقية فى صميمها فلسفة عملية ؛ وأصحاب الرواق كانوا بطبيعة ميولهم ومذهبهم « لا يحبون من الكلام إلا ما تحته عمل » كما يقول بعض المسلمين ؛ وكانوا من جهة أخرى يؤمنون بسمو مكانة الفلسفة وجلال رسالتها ومقدرتها على أن تكون للناس هدى ورشاداً . زد على ذلك أن أخلاق الرواق قد أوتيت من العمق والنبل حظاً غير قليل فكانت من هذه الناحية أدنى إلى إرضاء كثير من حاجات الضمير الحى ومطامح الوجدان الأخلاقى العالى .

---

(١) راجع مثلا قصائده المشهورة : « موت الذئب » و « موسى » و « الأقدار » .

(٢) أتيح لنا شخصيا أن نستمع إلى بحث طريف فى مواضع الاتصال بين منطق « بِرتراند رَسِل » والمنطق الرواقى ، ألقته الآنسة « أنتوانت ريمون » فى « المؤتمر الدولى للفلسفة العلمية » الذى عقد بباريس من ١٥ إلى ٢٥ سبتمبر سنة ١٩٣٥ .

(٣) W. L. Davidson, *The Stoic Creed*, 1907.

الفصل الأول

عصور الرواقية وحكماؤها

العصور الثلاثة :

ليست الرواقية من صنع رجل واحد ، وإنما هى جملة نظرات متعددة الينابيع . وقد تطورت على مر الزمان واصطبغ الكثير من أجزائها بألوان مختلفة .

وقد اصطلح على تقسيم المذهب الرواقى إلى ثلاثة عصور كبرى :

(ا) الرواقية القديمة : ومدتها من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٢٠٤ قبل الميلاد . وأقطابها المبرزون هم : «زينون» و«كليانتس» و«كروسپوس». وسنتناول فلسفتهم بالتفصيل .

(ب) الرواقية الوسطى : ومدتها القرنان الثانى والأول قبل الميلاد . ومن أشهر أنصارها « پانيتوس » و « پويتوس » و « پوزيدونيوس » . وقد تسربت إلى رواقية ذلك العصر آراء مشتقة من مدارس أخرى ، على أنها تكاد تقترب من مذهبى أفلاطون وأرسطو بوجه عام .

(حـ) الرواقية الحديثة : وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد وتظل قائمة حتى الوقت الذى أغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ بعد الميلاد . وأقطاب الرواقية الحديثة من الرومان هم « سينكا » و « إپكتيتوس »

و « مرقس أوريليوس » . وهم جميعاً يمثلون رواقية صبغت صبغة دينية ظاهرة . وسننظر فى سيرهم وفلسفتهم فى الباب الثالث من هذا الكتاب .

١ — الرواقية القديمة

زينـــون

شيخ الفلاسفة الرواقيين القدماء . ولد حوالى سنة ٣٣٦ قبل الميلاد بمدينة « كتيوم » بجزيرة قبرص على الشاطىء المقابل لفينيقيا[١] . ويستحيل التوفيق بين جميع الروايات التى ذكرت إقبال « زينون » على الفلسفة بعد اشتغاله بالتجارة ؛ ولكننا نستطيع أن نصدق ما قيل من أنه جاء إلى أثينا أول الأمر فى شأن من الشئون التجارية . تذهب أقدم الروايات عن « زينون » إلى أن أباه كان تاجراً من تجار قبرص ، فاشترى فى بعض أسفاره كتباً للسقراطيين وخصوصاً كتاب « المذكرات » لأكزنوفون ، فلما قرأ « زينون » تلك الكتب رغب فى الذهاب إلى أثينا ليتلقى عن أولئك الأساتذة[٢] . وتحدثنا رواية أخرى أن « زينون » كان فى سفينة تحمل بضاعة من أرجوان الفينيقيين ، فغرقت السفينة على مقربة من « بيرى » ونجا « زينون » فقصد إلى أثينا . ونقول نحن : لا شك أن التاجر الشاب وجد فى أثينا عالماً جديداً لا عهد له به ، يتكلم الناس فيه عن أشياء تتجاوز

---

(١) كان الأثينيون يطلقون على زينون اسم « الفينيق » . ويظهر أن زينون نفسه رأى أن واجبه نحو بلده « كتيوم » أن يرفض لقب « المواطن » الذى كان الأثينيون مستعدين أن يمنحوه إياه . (بلوتارك : « تناقضات الرواقيين » فصل ٤) .

(٢) Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, VII, 31.

أمور المكسب والخسارة فى التجارة ؟ وإذ كانت الحركة الفلسفية مزدهرة بمدينة أثينا فى ذلك الحين ، فلا عجب أن نرى « زينون » يجعل بلاد اليونان مقامه يرتضيها لنفسه وطناً ثانياً . ويظل « زينون » فى أثينا مقبلا على التعلم ، متنقلا من مدرسة إلى أخرى ، غير قانع بما عند أستاذ واحد : يروون أنه كان يحضر دروس « أقراطيس » الكلبى ، فلما سئمها أراد أن يغادر مجلس ذلك الأستاذ ليستمع إلى دروس « استلپون » الميغارى ، فجذبه « أقراطيس » من عباءته يريد أن يمنعه من الانصراف ، فقال زينون : « يا أقراطيس ، إن الفلاسفة لا يجذبون إلاّ من آذانهم » ! ولعله يريد بذلك التعريض بما كان فى التعاليم الكلبية من فقر وقلة كفاية من الناحية العقلية . وتردد زينون على المدارس الفلسفية اليونانية زهاء عشرين عاماً . ولما أصاب منها بغيته اتخذ لنفسه مجلساً للتعليم مستقلاً فى إيوان ذى أعمدة هو الرواق المنقوش الذى كان فيما مضى منتدى للأدباء والفنانين ، ومن ذلك المكان اشتق اسم المدرسة الرواقية[1] .

١ — ولقد عاب بعض القدماء على زينون أنه جعل من مدرسته أشبه الأشياء بملجأ لأهل البطالة ومأوى للفقراء والمساكين . لكن آخرين يروون ما يفهم منه أن زينون كان يجانب العامة ، وأنه لكى يتفادى مزاحمة الرعاع ، كان يشترط قدراً من المال لا بد أن يدفعه مستمعوه . ومهما يكن من شأن الجمهور الذى كان يختلف إلى المدرسة الرواقية ، فالذى لا شك فيه أن نفوذ زينون على تلاميذه ومريديه كان نفوذاً بعيد المدى ،

---

(١) راجع الفارابى : « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » فى كتاب « المجموع من مؤلفات أبى نصر الفارابى » . طبع مصر (الخانجى) سنة ١٩٠٧ ص ٥٨ .

بل لا يكاد يجاريه نفوذ فيلسوف آخر فى الزمن القديم : يروون أن الملك « أنطيغون غوناطاس » كان من تلاميذ زينون والمعجبين به ، فلم يكن يفوته كلما قصد إلى أثينا أن يبادر بالاستماع إلى دروس ذلك الأستاذ الحكيم .

كان زينون طويل القامة نحيف الجسم شديد سواد الجلد رأسه مائل على كتفه . وكان يرتدى الأقمشة البسيطة الرخيصة ، ويقنع فى مأكله بالقليل من الخبز والتين والعسل والقليل من النبيذ . وكان سلوكه سلوك الرجل الوقور ، وتبدو على هيأته سمات الجد والانقباض ، ولكنه لم يكن يأنف أن يغشى أحياناً مجالس الأنس والمرح . فإذا سئل فى ذلك أجاب بأن طبيعة الترمس المرارة فإذا نقع فى الماء مدة طاب مساغاً (١) . وكان زينون يؤثر الصمت على كثرة الكلام . ونستطيع أن نفهم حال ذلك الفيلسوف الآسيوى وسط شعب مولع بالكلام كالشعب اليونانى . يروون أن زينون قال فى ذلك : « إن لنا لساناً واحداً وأذنين لنعلم أننا ينبغى أن ننصت أكثر مما نتكلم » . وكان زينون موجز العبارة ، لم يعن فى كتابته بفصاحة ولا أسلوب . ولعله لم يبلغ قط شأو اليونانى الأصيل فى الافتنان الأدبى ، بل كان بنشأته يميل إلى السليقة ويحتقر الفن . على أن خشونة الطبع وغلاظة القول وسط قوم مغرمين بالرشاقة والجمال ، لم يكونا ليحولا بين زينون وبين التأثير على مستمعيه أبلغ تأثير .

٢ — أجمع القدماء على أن زينون كان على خلق عظيم ، وأن حياته على بساطتها كانت دائماً قدوة طيبة ومثالاً أخلاقياً عالياً . بلغ هذا الحكيم من قوة الإرادة وطول الصبر وضبط النفس والعفة والسيطرة على الهوى

---

(١) Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, n. 285.

مبلغاً أدهش معاصريه ، فكان الأثينيون يضربون به المثل قائلين : « أضبط لنفسه من زينون »[١] !

عاش زينون حتى بلغ من العمر ٩٨ سنة . ولما مات رثاه الأثينيون رثاءً رسمياً ، وأصدر أولو الأمر قراراً أعلنوا فيه أنه استحق تقدير الوطن لخدماته وحثه الشبيبة على الفضيلة والحكمة ؛ ولذلك منحوه تاجاً من ذهب وقبراً فى مدفن العظماء . وهاك نص القرار : « حيث أن زينون بن أمناسياس من مدينة كتيوم ، أقام بمدينتنا هذه عدة سنين لتعليم الفلسفة ، وحيث اتضح أنه من أهل الاستقامة فى جميع الأمور ، وأنه سار فى حياته كلها على مقتضى الأصول التى كان يعلمها ويدعو إليها ، وأنه دأب على حث تلاميذه على لزوم الفضيلة ، فقد رأى الشعب أن يمدحه على رءوس الأشهاد ، وأن يمنحه تاجاً من الذهب — استحقه لورعه واستقامته — وأن يشيد له قبراً بقرميق من بيت المال . ورأى الشعب أن يختار خمسة من الأثينيين لمباشرة عمل التاج والقبر وأن ينقش هذا القرار على عمودين : أحدهما بالمدرسة الأفلاطونية ، والثانى بالمدرسة الأرسطاطاليسية ؛ وأن المال اللازم لهذا العمل كله يسلم حالاً لمباشرة مصالح الدولة ، حتى يعلم الناس جميعاً أن أهالى أثينا يشرفون أرباب الفضل أحياءً وأمواتاً »[٢] .

وليس لدينا ما يدعونا إلى الشك فى صحة هذه الشهادة ، ولا فى صدق ذلك الشعور الذى بعث الأثينيين على أن يخلدوا ذكرى زينون . حتى أن الأثينيين أنفسهم أصدروا من قبل حكما آخر مخالفاً على فيلسوف أثينى أصيل هو سقراط ، مع أن جميع ما وجهوا إلى سقراط من تهم ومفتريات

---

(١) Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, VII, 27.

(٢) Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, VII, 10—12.

يمكن أن ينصب أيضاً على زينون . لكن الحقيقة أن روح الاستقلال السياسى والدينى كانت قد انقرضت من أثينا فى ذلك الحين ، فاتضحت إذ ذاك فائدة المدارس الفلسفية ، وبان فضلها فى إعلاء شأن المدينة ، وتثبيت أركان الحكم ؛ فلم يعد هناك ما يحول دون الاعتراف علناً بمناقب زينون وأمثاله .

٣ — ولزينون مؤلفات عدة ضاعت ولم يبق منها إلا عناوينها وبعض جمل وشذرات متفرقة . وقد ذكر « ديوجانس اللايرسى » قائمة بأسماء كتب زينون نذكر منها[١] : رسالة « الحياة وفقاً للطبيعة » ، ورسالة « النزوع أو الطبيعة الإنسانية » ، ورسالة « الانفعالات » ، ورسالة « الواجب » ، ورسالة « القانون » ، ورسالة « التربية اليونانية » ، ورسالة « الإبصار » ، ورسالة « الكون » ، ورسالة « الدلالات » (أوالعلامات) ، و « مسائل فيثاغورية » ، و « الكليات » ، و « مذكرات أقراطيس » ، و « الأخلاق » .

٤ — وقد ذكر الشهرستانى حكما كثيرة أثرت عن زينون ، وهى تلائم ما نعرفه من أخلاقه . ونورد هنا بعضها : رأى زينون فتى على شاطىء البحر محزوناً يتلهف على الدنيا ، فقال له : « يا فتى ، ما يلهفك على الدنيا ؟ لو كنت فى غاية الغنى ، وأنت راكب فى لجة البحر ، قد انكسرت السفينة وأشرفت على الغرق ، كانت غاية مطلوبك النجاة ويفوت كل ما فى يدك ؟ » قال : نعم ؛ قال : « لو كنت ملكاً على الدنيا ، وأحاط بك من يريد قتلك ، كان مرادك النجاة من يده ؟ » قال : نعم ؛ قال : « فأنت الغنى

(١) Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, VII, 4—5.

وأنت الملك الآن » . وقيل لزينون « أى الملوك أفضل : ملك اليونانيين أم ملك الفرس ؟ » قال : « مَن مَلَكَ شهوته وغضبه » . ونعى إليه ابنه فقال : « ما ذهب ذلك علىّ . إنما ولدت ولداً يموت وما ولدت ولداً لا يموت ! » . وقيل له وكان لا يقتنى إلا قوت يومه : « إن الملك يبغضك » فقال : « وكيف يحب الملك من هو أغنى منه ؟ »(١) .

٥ — وفلسفة زينون متعددة الموارد . قد ذكرنا أن زينون حينما قدم إلى أثينا استمع فيها إلى المدارس الفلسفية المختلفة . فما هى إذن أهم تلك المدارس فى ذلك الحين ؟

لم يكن قد مضى على موت أفلاطون أكثر من ثلاثين سنة . والذين حظوا بالاستماع إليه كانوا لا يزالون يحتفظون بذكريات عنه . وكان رئيس الأكاديمية « پوليمون » الذى خلف « زينوقراط » على الأرجح فى السنة التى قدم فيها زينون إلى أثينا . أما المدارس الأفلاطونية المستقلة فكانت بعدُ مزدهرةً ، وكانت تجاهد فى تثبيت التقاليد السقراطية فى شتى الاتجاهات . وأما أرسطو فكان قد مضى على وفاته ثمانى سنوات ، تاركاً رياسة المدرسة المشائية إلى تلميذه « تيوفراسط » ؛ وأكبر الظن أن « زينون » لم يكن يجهل تعاليم « تيوفراسط » الذى كانت له معه مساجلات فيما بعد ، كما لم يجهل تعاليم « إبيقور » الذى كان قد بدأ تعليمه قبل زينون ببضع سنين(٢) . والرواقية والأبيقورية هما مذهبان قد وقفا فى أكثر المسائل على طرفى نقيض كما هو معلوم .

---

(١) انظر الشهرستانى : « الملل والنحل » (بهامش الفصل لابن حزم) الجزء الثالث ص ٦٠ — ٦٥ .

(٢) L. Robin, *La pensée grecque*, 2e. éd. 1928, p. 409.

وأما المدرسة القورينائية فكان يمثلها حينذاك فى أثينا « تيودور » الملحد الذى نفى من قورينا .

أما الأساتذة الذين تلقى عليهم « زينون » فنذكرهم فيما يلى : يرجح المؤرخون أن يكون زينون قد حضر دروس « زينوقراط » الأكاديمى[١] . ولقد ثبت على كل حال أنه تلقى العلوم على « پوليمون » خليفة « زينوقراط » فى إدارة الأكاديمية . ذكر « شيشرون » أن « زينوقراط » كان يرى أن الفضيلة هى كل شيء ؛ ولقد بلغ من تعلقه بهذه المقالة أن جعلها شرطاً للسعادة ، يعنى بذلك أن لا سعادة من غير فضيلة[٢] . أما « پوليمون » فكان يمتدح التربية القائمة على المجاهدة ورياضة النفس ، وكان يؤثرها على تربية أساسها الثقافة النظرية والجدل البحت ، وكان يرى أيضاً أن الحياة الكاملة هى الحياة الملائمة للطبيعة . وسنرى آثار هذه المبادىء فى المدرسة الرواقية .

وحضر « زينون » كذلك على « استلپون » الميغارى . والمشهور أن « استلپون » هذا سلك مسلك الكلبيين فى ازدراء العرف العام وقلة الاكتراث بالآراء المشهورة ، وأنه كان يرى أن الخير الأسمى إنما يبلغه إنسان ذو نفس مطمئنة أصبحت بمعزل عن التأثر بهموم الناس ووساوسهم . ولعل « زينون » أخذ عن الميغاريين بوجه عام ذلك الميل إلى الجدل المنطق الجاف الذى طالما نعاه الناس على الرواقية القديمة .

---

(١) ذكر ديوجانس اللايرسى (٢ : ٧) أن « زينون » تتلمذ على « زينوقراط » ولكن بعض الباحثين ارتاب فى ذلك لأسباب تاريخية ، وبيّن الأستاذ « جومبرس » وهن تلك الأسباب (Gomperz, "zu Chronologie des Stoikers Zenon.", *Wiener Sitzungs — Berichte*, vol. 146, Abh. 6.

(٢) Cicéron, *Tusculanes*, VI, 18, 51.

تتلمذ « زينون » على « أقراطيس » الكلبي زمنا غير قصير . ولعل « أقراطيس » هو الذى أثّر فى زينون أثراً عميقاً باقيا ، فألّف « زينون » فى أستاذه كتابا سماه « مذكرات أقراطيس » . وكان أقراطيس شخصاً عجيباً انتمى إلى الكلبيين ، فبالغ فى تطبيق التعاليم التى وضعها «أنطستانس» مؤسس المدرسة الكلبية . و « أنطستانس » — كما هو معروف — كان من المعجبين بأخلاق سقراط وما طبع عليه من قوة النفس والصبر على المكاره وما عرف به من قلة الاكتراث بالمال والجاه واحتقار الآراء التقليدية والأحكام الشائعة . وكذلك سنرى الرواقيين يمجدون سقراط ويكادون يرونه مثال الحكيم .

على أن الكلبيين كانوا على وفاق مع سقراط فى القول بأن الفضيلة هى العلم وأن ذلك العلم يرشدنا إلى السعادة . لكن « أنطستانس » كان ينكر العلم ، على نحو ما يتصوره الناس ، يعنى علم المنطق والطبيعة ، لأنهما فى نظره مستحيلان : إذ العلم يعبر بالقضايا العامة ، وهذه ليس لها معنى محصل ولا تنطبق على شىء له وجود حقيق . إنما الحقيقى على الإطلاق هو الشىء الفردى الجزئى . ولا وجود « للانسان » ولا « للحصان » كمعنى كلى ، إنما الوجود هو « هذا الحصان » و « هـذا الإنسان » الخ . . . وهذه النزعة الأسمية التى تتجلى عند « أنطستانس » سنرى أثرها بعدُ فى المنطق الرواقى كما سيأتى بيانه .

على أن « زينون » قد تلقى عن « أقراطيس » شيئا آخر : ذلك أن تعاليم الكلبيين كانت ترمى — كما هو معلوم — إلى ازدراء العرف واطراح التقاليد واحتقار الأوضاع . والكلبيون قوم لا يحفلون بشىء ويسخرون من كل شىء .. ومن أجل ذلك تجردوا عن أموالهم قصدا وآثروا أن يعيشوا

كالمشردين أو المتسوّلين . ولكنهم حاولوا بقوة إرادتهم أن يحدّوا من سلطان الحاجات والرغبات والشهوات التي تنشأ عن الحياة فى المجتمع ، والتى يرون أن الإنسان في حال الفطرة خال منها . وإنما ينال الإنسان السعادة ، فى نظرهم ، حين يستكفى بنفسه ، لأن السعادة إنما هى فى شىء داخلى ، أمره بيدنا ويرجع إلينا وحدنا ، ولا يستطيع أحد كائناً من كان أن يسلبنا إياه : ذلك هو اطمئنان النفس والاستقلال عن الغير : ولكى ينال الإنسان السعادة ينبغى أن يحتقر الظروف الخارجية : يحتقر الآراء السائدة ، والمال ، والجاه ، بل الموت نفسه . ولكى يتخلص من الحاجات والرغبات المتكلفة ينبغى أن يرجع إلى الطبيعة . فالعودة إلى الطبيعة هى المثل الأعلى الذى كان الكلبيون ينشدونه قبل الرواقيين وقبل « ديدرو » و « روسو » فى العصور الحديثة . وشعار الكلبيين بالاختصار متابعة الفطرة والرجوع إلى الطبيعة : وذلك هو بعينه المبدأ الذى سيكون عليه مدار الأخلاق فى فلسفة « زينون » وأصحابه . وواضح أن زينون أخذه عن الكلبيين ولكنه وصل بينه وبين ثقافة أوسع مستعينا فى آرائه بمختلف الفلسفات الأخرى .

وواضح كذلك أن الكلبيين ، أولئك الداعين إلى الطبيعة ، كانوا ينظرون إلى الدساتير السياسية والنظم الاجتماعية نظرهم إلى الأشياء الضارة والأوضاع المصطنعة . ولم يكن الإنسان فى نظرهم مواطناً لمدينة أو دولة خاصة بل وطنه العالم . وكانوا يطمحون إلى مجتمع يعيش فيه الناس جميعاً أمة واحدة ولا يكون فيه دستور ولا قوانين موضوعة ، وإنما يسوده الانسجام الناشىء عن الغرائز الطبيعية فى حال استقامتها ونقائها(١) . ذلك ما تلقاه « زينون » عن أستاذه « أقراطيس » ، وسنرى أثره فى الدعوة الرواقية إلى الجامعية التى

(١) Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, p. 223—227.

قدّر لها أن تتسع ، بفضل الرواقيين ، حتى تشمل الجنس البشرى ، فتمنح كل فرد من أفراده لقب « مواطن العالم » .

والحق أن تلك الحركة الأخلاقية النازعة من جهة إلى مسايرة الطبيعة ، ومن جهة أخرى إلى اطراح اللذائذ ومجاهدة النفس ، إنما كانت متابعة للنزعة العامة التى كانت سائدة فى عصر الأسكندر . ولقد أدت هذه التعاليم التى استقاها « زينون » من أساتذته إلى توثيق أثر المذهب الكلبى على مدرسة الرواق ؛ وتعاليم الرواقية تشهد بعمق ذلك الأثر وإن كانت مذاهب الأكاديمية قد لطفت من حدته نوعا ما .

ولابد أخيراً أن يكون « زينون » قد اشتغل بالالمام بنظريات الفلاسفة السابقين على سقراط ولا سيما نظريات هرقليطس : ذهب «زينون» إلى أن جميع الأشياء عبارة عن جوهر واحد وهو الجسم . وهذا يبدو لأول وهلة رجوعا إلى مادية الفكر اليونانى القديم . والحقيقة أن « زينون » قام باعثا طبيعيات « هرقليطس » الذى كان قد ذهب إلى أنه لاثبات لشىء ، وأن كل ما فى العالم فى تغير وجريان ؛ وأخذ « زينون » عن هرقليطس فكرته فى أن أهم عناصر الوجود النار ، فربط تلك الفكرة بفكرته فى « الاحتراق الكونى » ، ومضمونها أنه فى فترات دورية يتقوّض النظام الذى تكون الأشياء عليه ، ويكون احتراق بتبعة حدوث عالم جديد . واستعار « زينون » من الفيثاغوريين فكرته فى « الرجعة الأبدية » أعنى أن كل فترة يمرّ الكون بها هى صورة مضبوطة للفترة التى سبقتها : وهى فكرة قد بعثها « نيتشه » من جديد فى العصر الحديث .

٦ — وهنالك مسألة جديرة بالعناية : يهم الباحث أن يتعرّف أكان تعليم « زينون » كله استمرارا للفلسفة اليونانية أم أن فيه عناصر ترجع إلى

الأصل الفينيقى الذى ينتمى إليه شيخ الرواقية ؟ وبعبارة أخرى ما مدى العناصر الشرقية فى فلسفة الرواقيين ؟

أما الذين يذهبون إلى أن فلسفة زينون يونانية فيستطيعون — على نحو ما بسطنا فيما سبق — أن يبينوا ارتباط كل جزء من أجزائها بالتقاليد الفلسفية التى عرفتها بلاد اليونان من قبل . والقصة التى تروى خبر قدوم زينون إلى أثينا بعد اشتغاله بالتجارة إنما تفيد أن الذى جعل منه فيلسوفا لم يكن فى الحقيقة مؤثراً أتاه من بلاده ، بل من المدارس اليونانية التى أعجب بها ومن أساتذة أثينا الذين أقبل على مجالسهم وتلقى عليهم .

ولكنا نستطيع مع ذلك أن نتبين فى مذهب زينون عنصراً جديداً يميزه عما فى تعاليم اليونان الأصلية . فلنا بعد هذا أن نتساءل عن صلة ذلك العنصر بالمذاهب الشرقية .

وقد كان ذلك الموضوع مثار خلاف كثير بين الباحثين . ونحن نميل إلى الأخذ برأى الأستاذ « بِڤان » الذى قرر أن هذه المسألة لا يستطاع أن يقطع فيها برأى حاسم ما دام يعوزنا أن نقف فى الوقت الحاضر على طبيعة الحكمة عند الفينيقيين[1] .

على أنه إذا لم يكن من الميسور أن نبيّن فى وضوح أن مادة التعليم الزينونى تحتوى على عناصر من تقاليد الساميين ، فيمكننا أن نلاحظ فى صورة ذلك التعليم شيئا يفرّق بين « زينون » وبين غيره من فلاسفة اليونان . قيل إن مثال « زينون » أقرب إلى مثال النبى الشرقى منه إلى مثال الفيلسوف اليونانى ؛ فمثال الفيلسوف اليونانى قد بلغ ذروته فى سقراط وأفلاطون :

---

(١) E. Bevan, *Stoiciens et Sceptiques*. tr. fr., Paris 1927, p. 9—10.

تراهما ، فى أحاديثهما وخطبهما ودروسهما ، يدعوان صراحةً إلى نوع من الاحتكام إلى العقل والتجربة ؛ ثم هما اعتادا أن يضعا نفسيهما والمستمعين فى صف واحد ؛ واكتشاف الحقيقة عنـد أفلاطون لا يجئ نتيجة لتعليم أو تلقين يكون فيه أحد الطرفين مقرِّرا مثبتا والثانى معتقدا مصدِّقا : بل هو توجيه للنفوس ، تستخلص به الحقيقة الكامنة فينا بالاستنباط والدليل العقلى . وهـذه الطريقة هى نقيض طريقة النبى الذى يؤمن أنه اكتشف الحقيقة بالتأمل والإلهام لا بالدليل العقلى ، ويعلن نتائج دعوته باعتباره مرسلا من عند الله ، دون أن يعطى الأسباب ؛ على أن النبى والفيلسوف يفترقان من حيث نغمة الـكلام : ومن العجب أن زينون وإن كان مضمون تعاليمه يونانيا ، إلا أن نغمة صوته أقرب إلى نغمة الأنبياء : كان يشعر أنه مكلف برسالة يريد أن يؤديها وأن يأخذ الناس بها كاملة . فـكان لا بد له أن يساير حاجاتِ العقليـة اليونانية المولعة بالاستدلال والجدل والإقناع ، فعـبَّر عن رسالته تلك فى صورة حجج موجزة وأقيسة محبوكة كانتَ تبدو وكأنها خلعت على كلامه يقينا رياضيا . وإليك مثلا من طريقته فى التدليل على وجود الآلهة ، قال : العقل والحـكمة يقتضيان أن نمجد الآلهة ، وليس من الحـكمة أن نمجّـد أشياء ليست موجودة . وإذن فالآلهة موجودة[1] . وقال فى موضع آخر للتدليل على أن الـكون لا يخلو من عقل ومن وجدان : « لاشىء مما يخلو من العقل والوجدان يستطيع أن يلد موجودات ذات عقل ووجـدان . والـكون يلد موجودات ذات عقل وجدان . وإذن فالـكون نفسه ذو عقل ووجدان[2] .

(١) Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*. IX, 133; Arnim, *Stoic. veter. fragm.*, I, fr. 152.

(٢) Cicéron, *De natura deorum*, II, 22.

ولكن يكفى أن نلقى نظرة على تلك الأقيسة المنطقية المختصرة ، لنرى أنها لا تملك فى ذاتها قوة على الإقناع ، وكأنها لم تكن إلا وسيلة للترجمة عن معتقدات الأستاذ الذى كان تعليمه فى صميمه تقريراً لرأيه هو وفرضاً له على المستمعين دون مناقشة . حقا أن « زينون » قد يذكر العقل فى كلامه من حين إلى حين ، ولكن ذكره إياه كان من قبيل «اللازمة» فى آخر الموشح فكأنّ زينون يلجأ فى تعليمه إلى عبارة يرددها فى آخر الدور إذ يقول : « هكذا قال العقل » ! . وإذا كان الناس يصدقون أقواله ، فليس ذلك بسبب اقتناعهم بها اقتناعاً عقلياً ، بل لأن ثمة وراء تلك التصريحات والتأكيدات قوة شخصية هائلة ، ولأن ثمة شيئاً كان يرتفع من أعماق قلوبهم شاهدا مؤيدا أقوال الأستاذ : فهو تصديق لا عقلى وهو أشبه الأشياء بالإيمان[١] .

والخلاصة أن هذه التيارات المختلفة التى وردت على فلسفة « زينون » قد تفسر لنا شيئاً من خصائص الرواقية فى جملتها . ولكننا سنرى بعدُ أن هذه المؤثرات العامة ، على قوتها ، ليست كل شىء فى فلسفة الرواق . والرواقيون إذا لم يكن لهم فى بعض الأحيان بد من أن يعتمدوا على القديم ، فهم على كل حال قد ألقَوْا عليه طابعا خاصا ونفثوا فيه روحا جديدة .

كليانتس

١ — ولد كليانتس سنة ٣٣١ ق.م. فى مدينة « أسوس » ؛ وكان قبل اشتغاله بالفلسفة مصارعا ؛ ويقال إنه حينما قدم إلى أثينا لم يكن يملك من المال إلا أربع دراخمات . ولكن شدة الفقر لم تكن تصرف ذلك المصارع عن

---

(١) E. Bevan, *Stoiciens et Sceptiques*, p. 12.

طلب المعرفة والانكباب على الفلسفة . كتب « أوچرو » عنه : « اتفقت جميع الروايات على أن « كليانتس » امتاز بصفات الهمة العالية والإرادة التى لا تقهر والثبات والجَلَد الذى لا يكلّ : فلم يحُل بطء عقله ولا شدة فقره دون أن يتابع الدرس وتحصيل العلم[1] . ولما بدا « لكليانتس » أن يحضر دروس « زينون » لم يمكن يملك من المال شيئاً ، فاضطر أن يقضى ساعات الليل فى أشق الأعمال لكى يكسب ما يدفع به رسوم التعليم . يروى عنه أنه كان يحمل الماء لسقاية بعض الحدائق ، وكان يعجن الخبز عند إحدى الخبازات : وسواء أصحت تلك الرواية أم لم تصح فهى تدل على مقدار حبه للفلسفة . وأُعجِب « زينون » بفضائل « كليانتس » وجِدّه فى العمل ، فعهد إليه عند وفاته بأن يخلفه فى إدارة المدرسة الرواقية . وبقى « كليانتس » مشرفا على شئون المدرسة مدة طويلة تمتد من سنة ٢٦٤ حتى سنة ٢٣٢ قبل الميلاد . ولكن نفوذ الرواقية أخذ يضعف فى عهده . واشتدت على المذهب هجمات الإبيقوريين وأنصار الأكاديمية الجديدة . على أن « كليانتس » لم يكن له من اللباقة والمهارة فى الجدل ما يمكنه من إفحام الخصوم ، بل يظهر أن تفكيره كان بطيئا وحجته غير بارعة فكان عرضةً لسخرية المتشككين . وكانوا يطلقون عليه اسم « الحمار » ؛ ولكنه لم يكن يغضب لذلك المزاح الثقيل ، بل كان يرد قائلا إنه وحده أقدر على حمل بردعة زينون[2] !

٢ — تعوزنا المصادر لمعرفة نوع التعليم الذى كان يقوم به « كليانتس » . ويقول أوچرو : « يميل الإنسان إلى الظن بأن كليانتس أنفق قصارى جهده فى ربط أجزاء المذهب بعضها ببعض ، وفى ترتيبها وتنسيقها فى وحدة

---

(١) Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens.*

(٢) Diogène Laerce, *Vie des Philosophes,* VII 70.

لا تنفصم عراها[١] » .

ألف كليانتس نحو ٥٠ كتابا : كتب شروحا على طبيعيات « زينون » و « هرقليطس » ومصنفات عديدة فى المنطق والأخلاق . ومن مؤلفاته التى ذكرها « ديوجانس اللايرسى » ما يلى : رسالة « فى المعرفة » ، ورسالة « فى الجدل » ، ورسالة فى « المنطق » ، ورسالة فى « الزمان » ، ورسالة فى « الرد على أرستارخوس » ، ورسالة فى « الآلهة » ، ورسالة فى « الحرية » ، ورسالة فى « الفضائل » ، ورسالة فى « القوانين » ، ورسالة فى « الغاية » ، ورسالة « فى السلوك »[٢] .

ولم يبق من مصنفات « كليانتس » إلا مقتطفات صغيرة . ومن أهمها قصيدة رائعة الجمال وهى « الأنشودة إلى زيوس » التى ألفها مناجيا «زيوس» رب اليونان . ولم يبق من تلك القصيدة غير أربعين بيتا جاء فيها :

« يا زيوس يا أجل الخالدين! ويا من يذكره الناس بشتى الأسماء والصفات.
« يا مدبر الوجود كله ، ويا حاكم الأشياء جميعا ، وفقا لناموسك وسنتك.
« سلام عليك !
« خليق ببنى البشر الفانين أن يولوا وجوههم نحوك منادين .
« فبين الخلائق التى تعيش وتسعى على الأرض إياهم وحدهم وهبت
« صورة منك وجعلتهم على مثالك .
« وهذا العالم الذى يتحرك حول الأرض حركة دائرية إنما يخضع
« لكلمتك ويذعن بإرادته لسلطانك .
« وجميع صنع الطبيعة يحدث كوميض البرق .

---

(١) Ogereau, *Essai.*, p. 19.

(٢) Diogène Laerce, VII, 174, 175.

« وبهذه السرعة توجه أنت « العقل الـكلى » الذى ينساب فى ثنايا
« الـكون ، ممتزجا بصغير الأشياء وكبيرها .
« مِنْ دونك اللهمَّ لاشىء يحدث فى الأرض ولا فى البحر ولا فى السماء ،
« ما عدا أفعال الأشرار ، وسببها جهلهم وقلة إدراكهم .
« أنت لا يعزب عن علمك شىء : تؤلف ما افترق ، وتنظم ما تناثر ،
« وتكيِّف الخيرات على قدر الشرور ، وتعطى كل شىء بحساب .
« إنما العالم عقل واحد شامل خالد . فما أشقى الأشرار إذا تراموا عنه
« معرضين مدبرين .
« إنهم يرغبون فى الخير دائما . ولـكنهم لا يعرفون سـنة الله التى لو
« اتبعوها لأصابوا فى الحياة حكمة وشرفا . . . »(١)

ولقد عمد الفيلسوف فى أنشودته هذه إلى تقاليد الشعر الوجـدانى على نحو ما كان معهودا عند الفلاسفة السابقين على عصر سقراط . وفى هـذه القصيدة لخص كليانتس أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق فى الفلسفة الرواقية . يقول « الفرد كروازيه » فى وصف الأنشودة : « قطعة جميلة ، جمالها أخلاقى وعلمى معا . وفى هذه الأبيات لخص كليانتس — فى دقة وقوة وبنغمة دينية نبيلة — الطبيعيات والأخلاقيات فى المذهب الرواقى . وقارض هذا الشعر صانع ماهر ذو اقتناع بما يقول قبل أن يكون شاعراً كبيراً ... (وفى هذه الأنشودة) نجد فن الميتولوجيا التقليدية موضوعا — كعادة الرواقيين —

---

(١) Stobée, *Ecologae*, I, 1, 12; Arnim, I, 537.
انظر الترجمة الفرنسية للأنشودة فى كتاب بعنوان :
Aristote Cléanthe, Proclus, *Hymnes Philosophiques*, tr. nouvelle avec avant-propos, prolégoménes et notes par Mario Meunier, 1935.

فى خدمة النظريات الجديدة ؛ وفيها امتزجت اصطلاحات المدرسة فى مهارة ورشاقة بالأوصاف الهوميرية »[1] .

ولعل جمال هذه الأنشودة هو الذى دعا ديوجانس اللايرسى إلى أن يصف مؤلفات « كليانتس » بلفظ « كالِسْتا » للدلالة على بالغ حسنها وبهائها ، ولعل هذا ما دعا شيشرون إلى أن يسمى كليانتس باسم « الرواقى الأصيل »[2] .

على أن أنشودة كليانتس هذه أنموذج من النماذج الأولى لطريقة الرواقيين فى تأويل الأقاصيص ، وهى تشير إلى أن الإنسان يستطيع ، بالمناجاة والدعاء ، أن يتصل بالآلهة وأن يساهم معهم بنصيب فى العالم الإلـهى. فالأنشودة كما قال الأستاذ ريفو « ربما كانت من بين مخلفات الأدب اليونانى كله ، أقربَ الأشياء إلى صلاة من الصلوات المسيحية . وتلك ظاهرة تفردت بها الفلسفة الرواقية — وليست بالأمر اليسير — وهى أن تلك الفلسفة التى طالما عدّها الكتاب مثلاً من أمثلة مذهب وحدة الوجود الطبيعى ، استطاعت مع ذلك أن توطِّد بين الآلهة والناس ذلك الاتصال الشخصى الذى يبيح العبادة والصلاة والتقوى الواثقة »[3] .

---

(١) Alfred Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. V, p. 59.

(٢) Cicéron, *Acad.*, II, 41, 126.

(٣) A. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, p. 174.

ونظم « كليانتس » أيضا قصيدة صغيرة فى الإذعان للقدر وبقيت لنا منها أبيات ذكرها « ابكتيتوس » الرواقى فى دروسه (Epictète, *Manuel*, 53.) قال كليانتس فيها : « قُدْنى يا زيوس وأنت أيها القدر أينما رسمتما لى الطريق ، فأنا متابعكما دون تخلف : لأننى لو قاومتُ كنتُ من الآثمين ، ولم أكن مع ذلك أقل متابعة لكما » . ولقد ترجم « سنكا » أبيات كليانتس هذه الى اللغة اللاتينية (Sénèque, *Lettres*, 107. 10.)

لـكن هذه النغمة التى تفيض حماسة وتدينا كان لهـا أحيانا ، ولسوء الحظ ، عواقب وخيمة منافية لروح الفلسفة الصحيحة : فقد روى عن «كليانتس» مايفيد كثيراً من التعصب للرأى وميلا إلى الترهات والأباطيل . ذلك أن « أرستارخوس » الساموسى — وهو فلـكى وعبقرى يونانى من أهل القرن الثالث قبل الميلاد — كان أول من تنبّـه إلى أن الأرض تدور حول محورها وحول الشمس ؛ فلما أعلن ذلك العالمُ تلك النظرية قام « كليانتس » متهما إياه أمام الأثينيين بإقلاق راحة الآلهة ، وبالمروق من الدين ، لمحاولته أن يزحزح « هستيا » — موطن الـكون — من مكانها[1] !

ولسنا ندرى على التحقيق إلى أى حـد نجح « كليانتس » فى إثارة خواطر العامة على « أرستارخوس » . ولـكن النظرية « الهليوسنطرية » (التى تجعل من الشمس مركز الـكون) قد تلقت ضربة وأدتـها فى مهدها ، نتيجة ذلك التعصب الذميم الذى سنرى آثار أمثاله بعد ذلك بقرون فى موقف الـكنيسة من العالم الطليانى « جاليلى »[2] .

كروسيپوس[3]

١ — هو تلميذ « كليانتس » وآخر ممثلى الرواقية القديمة وأكبرهم إنتاجا عقليا . ذكر ديوجانس اللايرسى أن القدماء كانوا يقولون : « لولا

---

(١) Plutarque, *fac. lun.*, 6, 3, (cité par V. Arnold, *Roman Stoicism.*)

(٢) Benn, *History of Ancient Philosophy*, p. 120—121.

(٣) يذكره القفطى باسم « كرسفس » (« أخبار الحـكماء » طبع مصر ١٢٣٦ ص ١٧١) والشهرستانى باسم « خروسبس » (« الملل والنحل » طبع مصر بهامش « الفصل » لابن حزم جـ ٣ ص ٩٩) .

كروسيپوس لما أمكن أن تقوم لمدرسة الرواق قائمة » بعد اضمحلالها فى عهد « كليانتس »[١]. ولد كروسيپوس حوالى سنة ٢٧٧ ق م فى مدينة «صول» بجزيرة قبرص ، وكانت قبرص فى ذلك الحين مسرحا للمنازعات السياسية بين البطالسة حُكّام مصر من جهة ، وبين ديمتريوس وانطيغوناس من جهة أخرى . وإذن فقد كانت جزيرة قبرص بلاداً قد قُضِى فيها على التقاليد القومية ، وحال فيها تقلب الحكام والسادة الفاتحين دون ازدهار الشعور بمحبة الوطن[٢] ، فلم يكون من العسير على كروسيپوس وقد نشأ فى بلاد كهذه أن يجعل المثل الأعلى فى الأخلاق فكرة الجامعية العقلية الروحية التى تنادى بأن الفيلسوف لا وطن له أو أن وطنه هو الكون كله .

وكان لكرسيپوس قوة على الجدل عظيمة ، حتى قيل فى عصره : « لو كان بالآلهة حاجة إلى فن الجدل لاصطنعوا جدل كروسيپوس ! » ؛ وقد كان كروسيپوس نفسه يقول لأساتذته — فيما يروَى — أنه ليس بحاجة إلى شىء أكثر من تقرير المسألة ، وهو كفيل بأن يجد البرهان عليها[٣]. وقد عاب عليه بعضهم مرة أنه لم يجار الجمهور فى الذهاب لاستماع دروس «أرسطون» فأجاب : «لو أننى كنت تابعتُ الجمهور لما درست الفلسفة[٤] !» وهذا دليل على مبلغ ماطبع عليه الرجل من الثقة والاعتداد بالنفس .

٢ — تتلمذ كروسيپوس على كليانتس فى الرواق ويروى « سطيون » الاسكندرانى أن « كروسيپوس » كان يختلف إلى الأكاديمية المنافسة للرواقية ، وكان يحضر فيها الدروس التى كان يلقيها « أرقيزيلاس » و «لاقيدس» . ويقول « ديوجانس اللايرسى » : إن هذا يفسر لنا كيف أن « كروسيپوس »

(١) Diogène Laerce, VII, 183.

(٢) Bréhier, *Chrysippe*, p. 8.

(٣) Diogène Laerce, VII, 179.

(٤) Diogène Laerce, VII, 182.

كتب رسالة فى « مناقب العادة وفى مساوئها » كما يفسر استعماله منهج الأكاديمية فى الكلام على الحجوم والإعداد[١] . ويذكر « شيشرون » شيئا عن مضمون رسالة « كروسپوس » هذه التى جمع فيها طائفة من أقوال الأكاديميين وحججهم فى نقض معيار الحقيقة . ويقول بأن « قرنيادس » — وهو من أنصار الأكاديمية الجديدة — لم يكن بحاجة إلى أن يخترع حججا جديدة لهدم معيار الحقيقة ، بل كان يكتفى بما أورده « كروسپوس » فى رسالته التى تقدم ذكرها[٢] .

لكنّ فيما أورده « سطيون » عن اختلاف كروسپوس إلى الأكاديمية ما يدعو إلى الظن أن تلك القصة ليست إلا افتراضا محضا قصد منه أن يفسر لنا وجود نظريات أكاديمية مبسوطة فى مؤلفات كروسپوس . ولعل هذا يدل على رغبة كروسپوس فى أن يقف تمام الوقوف على حجج خصومه ويدل على تحرّيه الدقةَ فى العلم بآرائهم .

٣٠ — ويظهر أن كروسپوس جعل من التعليم شغلَه الشاغل حين تولى الإشراف على الرواق : أجمع رواة الأخبار على أنه كان معنيًّا بحسن إدارة المدرسة وانتظام سيرها ، وعلى أنه كان من الأساتذة المجتهدين ، يؤدى مهمته كل يوم بهمة لا تعرف الملل[٣] . وما ورد فى « الفهرست الهرقيولانى » من انتظام ساعات دروسه قد يُخطِر بالإذهان الموعدَ المضبوط الذى كان يخرج فيه الفيلسوف « كانْت » كل يوم طلبا للرياضة .

وإذا كان « زينون » صديقا لأنطيغونا ملك مقدونيا ، كما ذكرنا ،

---

(١) Diogène Laerce, VII, 183 — 184.

(٢) Cicéron, *Premières Académiques*, II, 87.

(٣) Diogène Laerce, VII, 183.

وإذا كان « سفيروس » الرواقى قد اتصل بالملك « كلومين » ثم ببلاط الملك «فيلوباطر» بالاسكندرية[١] فإن كروسبوس لم يتصل بأحد من أهل الجاه . وينبغى أن نقر مع « ديوجانس اللايرسى » أنه وحده خالف العادة المتبعة فى إهداء الكتب إلى الملوك : فلم يهد من مصنفاته العديدة شيئاً إلى ملك أو أمير[٢] .

ولعل أهم طابع طبع منهج التعليم عند « كروسبوس » هو أنه نظرى تقريرى (دجماطيقى) : فقد كان الناس حتى ذلك العهد يسيرون على التقاليد السفسطائية التى تنحو نحواً عمليا صرفا فى التعليم ، فكان هَمّ المدارس أن تلقن الطلاب ، بالتدريب على الخطابة ، كيف يسيرون فى تأييد الآراء أو نقضها على السواء . وذاعت تلك الطريقة فى التعليم حتى كادت مدرسة أرسطو نفسها أن تصير شيئاً فشيئاً مدرسة لتخريج الخطباء[٣] ؛ واتخذت الأكاديمية منذ « أرقيزيلاس » منهج « جورجياس » السفسطائى : وهو عبارة عن الكلام فى نقض كل رأى يُطرح للبحث أو تأييد أى رأى كان . وأمثال تلك المناهج فى التربية والتعليم تدل على شىء من التشكك ، وعلى أن الغاية من التعليم عملية صرفة كما أشرنا . لكن « كروسبوس » وإن لم يكن يستنكر كل الاستنكار طريقة عرض الآراء المخالفة إلا أنه كان يرى فساد هذا المنهج مادام الباحث لا يريد فناً عملياً بل علماً أخلاقياً : ذلك ان معارضة الحق بالرأى الشبيه بالحق قد تزعزعه فى النفوس ، وهذا لا يناسب إلا من يريدون التوقف فى الحكم . ومن أجل ذلك وجب علينا إذا عرضنا آراء مخالفة لآرائنا أن لا نعرضها إلا بعد أن نهدم ما يجعلها شبيهة بالحق[٤] .

---

(١) Diogène Laerce, VII, 177.

(٢) Diogène Laerce, VII, 183.

(٣) Cicéron, *Orator*, 46.

(٤) Plutarque, *De Stoic. repug.*, 10; cité par Bréhier, *Chrysippe*, p. 16.

٤ — يذكر ديوجانس اللايرسى أن كروسيپوس كان يصوغ أقيسة منطقية من القبيل الآتى : « ماليس فى المدينة فليس فى البيت أيضاً . ولا بئر فى المدينة . إذن فلا بئر فى البيت » وقوله : « يوجد رأس ما . وذلك الرأس ليس لك . فإذا كان ذلك كذلك فهنالك رأس ليس لك ، وإذن فأنت بدون رأس » ! ثم قوله : « إذا كان شخص فى ميغارا فهو ليس فى أثينا . ويوجد الآن رجل فى ميغارا . إذن فلا يوجد أحد فى أثينا » ومنها قوله : « إذا قلت شيئاً مر من شفتيك . وأنت تقول عربة . إذن فهنالك عربة تمر من شفتيك » ! وقوله : « إذا لم تكن فقدت شيئاً أبداً فأنت ما زلت مالكا إياه . ولكنك لم تفقد قط قرونا . إذن فأنت صاحب قرون»[1] ! .

ولم يبيّن لنا ديوجانس اللايرسى ماذا كان قصدُ « كروسيپوس » من إيراد أمثال هذه الأقيسة العجيبة . ولكن يخيل إلينا أن « كروسيپوس » إنما أوردها مازحا ، وأنه أراد أن يبين قلة الكفاية فى أقيسة المنطق الصورى الأرسطاطاليسى ، وأنها يمكن أن تؤدى إلى نتائج مضحكة لا تخلو من سخف ، وإن تكن سليمة من حيث الصورة ؛ وعلى ذلك تكون مراعاة المادة فى المنطق واجبة .

٥ — كان كروسيپوس واسع الاطلاع دائب التأليف ؛ أراد أن ينشئ فى علوم زمانه موسوعة تحل محل الموسوعة الأرسطاطاليسية ، فألف فى المنطق والطبيعيات والأخلاقيات . ألف فيما روى نيفاوسبعمائة كتاب لم يبق منها إلا شذور قصيرة .

أورد ديوجانس اللايرسى فهرساً لكتب كروسيپوس[2] ، فذكر فيه

---

(١) Diogène Laerce, VII, 186 — 187.

(٢) انظر قائمة كتبه الطويلة فى : Diogène Laerce, VII, 198 — 202.

١١٩ مصنفاً فى المنطق — أكثرها لا تزيد على فصل واحد — وذكر ٤٣ كتاباً فى الأخلاق . ولكن الفهرس المنطقى ناقص فى أوله ، وفى ترتيب مواده اضطراب كبير : فهو لا يوافق تقسيم المنطق عند كروسيپوس على نحو ماعرفه «ديوقليس الماغنيسى»(١) وعلى نحو مايستفاد من كلام شيشرون(٢) . ثم إن فهرس الكتب الأخلاقية مضطرب كذلك أشد اضطراب ، فهو يحوى عدداً كبيراً من المصنفات المنطقية قد دُسّت فيه دساً . وإذن فهذا الفهرس كله ليس مصدره « كروسيپوس » بل الظاهر أن واضعه أحد القيّمين على المكتبات القديمة الذين يجهلون أهم معانى الفلسفة الرواقية(٣) .

وإذا كان فهرس ديوجانس اللايرسى قد خلا من ذكر المصنفات الطبيعية لكروسيپوس فإن من الكتّاب المتأخرين أمثال شيشرون وپلوطرخوس من ذكروا من هذا القبيل ١٩ مصنفا طبيعيا(٤) .

ومن مصنفات كروسيپوس المشهورة فى الطبيعيات (ولم يذكرها ديوجانس اللايرسى) : رسالة فى « النفس » ، ورسالة فى « الآلهة » ، ورسالة فى « القضاء والقدر » ، ورسالة فى « العناية » . ومن مصنفات كرسيپوس فى الأخلاق رسالة « فى الأهواء » ، ورسالة « فى الفرق بين الفضائل » ، ورسالة « فى الجمهورية »(٥) .

٦ — روى پلوطرخوس أن كروسيپوس بسط نظرية المعانى السابقة ونظرية المعانى الشائعة بسطاً وافياً ورتبها ترتيباً واضحاً . وقال شيشرون إن كروسيپوس هو صاحب النظرية التى يفرق فيها بين العلل الأولى والعلل

---

(١) Diogène Laerce, VII, 62 (Arnim, II, 38, 5.)

(٢) Cicéron, *Orator*, 32, 115.

(٣) Bréhier, *Chrysippe*, p. 20—22.

(٤) Bréhier, *Chrysippe*, p. 30.

(٥) Bréhier, *Ibid.*, p. 53 — 55.

الثانية ، ليوفق بين نظرية القضاء والقدر وبين فكرة المسئولية والحرية الأخلاقية ، فقال : إن القضاء المحتوم إنما ينصب على العلل الثانية . أما ميولنا ، وهي العلل الأولى ، فهي في مقدورنا ونحن أحرار في توجيهها[1] .

ولكنْ عِيبَ على كروسيپوس إسرافُه في نظرية الرواق عن « الأشياء السواء » ، أعني الأشياء التي ليست خيراً ولا شراً : كالحياة واللذة وكسب العيش . وأُخِذ على كروسيپوس كذلك أنه أباح في كتابه « الجمهورية » التزوج من الأقربين : كزواج الأب من ابنته والابن من أمه والأخ من أخته ، وأنه في كتابه « العدالة » أباح للناس أن يأكلوا لحوم البشر[2] .

وعاب خصوم كروسيپوس عليه فضلاً عما ذكرنا أن أسلوبه كان ثقيلاً وأن لغته لم تكن مهذبة مختارة ، وأنه مثلا حين فسر قصة « هيرا » و « زيوس » قد تفوّه بألفاظ لا تليق بجلال الآلهة ، بل هي أولى بأن تصدر من « أبناء الشارع » كما قال ديوجانس اللايرسي[3] !

والحقيقة أن كروسيپوس كان دائماً مضطراً إلى أن يتكلم أو أن يكتب مستعجلا ، إما لتوضيح مسألة أو للرد على خصم ، فلم يستطع في مثل تلك الحال أن يتحرى في أقواله أو في مصنفاته ما كان يتحراه كُتّاب ذلك الزمان من رشاقة العبارة وجمال الأسلوب .

٧ — حمل كروسيپوس عبء التراث الرواقي ، فكان عليه أن يضطلع بواجبين : الأول أن يجمع كلمة الرواقيين بعد أن تفرقوا شيعاً كثيرة لا انسجام بينها ولا خطر لها . والثاني أن يدفع عن الرواق هجمات الخصوم أو المنافسين . أما الواجب الأول فقد وُفّق كروسيپوس في أدائه

---

(١) Cicéron, *De fato*, 18.

(٢) Diogène Laerce, VII, 188.

(٣) Diogène Laerce, VII, 187 — 188.

إذ تولى الرد على « أرسطون » و « هيرلوس » بل و « كليانتس » . وكانت ردوده حاسمة ، فوضع بذلك حداً للمناقشات الطويلة التى كانت سبباً فى انشقاق الرواقيين على أنفسهم . وأما الخصوم والمنافسون الذين كان عليه أن يواجههم فكثيرون ، أهمهم ينتمون إلى مدرستين : إحداهما الأبيقورية ، وهى معاصرة على وجه التقريب للمدرسة الرواقية ، والثانية هى الأكاديمية الجديدة ، وهى مدرسة كانت تنتسب إلى أفلاطون ، ولكنها رأت أن تدعو باسمه إلى مذهب التشكك . ولنحاول أن نرى الآن ما عسى أن يكون شعور كروسيبوس والرواقيين نحو هاتين المدرستين .

أما الأبيقوريون فلم يكن الرواقيون ينظرون إليهم إلا نظرات الإزدراء فالأبيقوريون قوم لا ثقافة لهم : يحتقرون الجدل فلا يجيبون على حجج الرواقيين القوية واعتراضاتهم الدقيقة إلا بتصريحات غليظة وتأكيدات عامية من غير دليل . وكثيراً ما كانوا يحاولون الإجابة على نتائج الاستدلالات المنطقية فيقنعون بقولهم : « ليس هذا صحيحا » . فاذا أراد الرواقيون مثلا أن يبرهنوا لهم على أن اللذة ليست فى عداد الخيرات وجدتهم يجيبون : « اللذة خير . هذا شىء نحسه كما نحس أن النار تسخن ولا يمكن أن يبرهن عليه » !

لكن موقف الرواقيين من شكاك الأكاديمية كان يقينا موقفا يخالف موقفهم من الأبيقوريين . كان لا بد لكروسيبوس أن يناهض أدلتهم وأن يقارع حججهم بما لا يقل عنها قوة وبراعة . واضطر أن يحاربهم بمثل أسلحتهم فاصطنع فى ذلك منطقا دقيقا محبوكا ، وكان له منه ما أراد ، بل يروون أنه بلغ من المهارة فى فنون الجدل والمحاجة وإثارة الشكوك ما لا مطمع وراءه .

ولكنّ مذهبا كان مضطرا إلى الدفاع عن نفسه فى شتى النواحى كان لابد له أن يتسع شيئاً فشيئاً وأن يزيد وضوحاً . وأكبر الظن أن كروسيپوس بقى ملخصا لآراء زينونْ فى المواضع الأساسية ، ولم يمنعه ذلك أن يضيف إليها بعض التفاصيل وأن يوضح ما كان منها بحاجة إلى إيضاح ، حتى أصبحت الرواقية بفضل جهوده فلسفة تامة مرتبطة الأجزاء واضحة المعالم . ومن المحقق أن كروسيپوس أوضح طائفة من المسائل ظلت غامضة بعد زينون وكليانتس : من ذلك معيار اليقين والمعرفة . وكروسيپوس هو يقينا صاحب الفضل الأكبر فى بناء البسيكولوجيا الرواقية ؛ وهو على الخصوص المنشىء المنطق الرواقى كله أو يكاد — فإذا كان ذلك كذلك فما نظن أن القدماء كانوا مغالين حين قالوا : « لو لم يوجد كروسيپوس ما وجد الرواق[١] » .

وجملة القول إن كروسيپوس دافع عن المذهب الرواقى دفاعاً قوياً مستمراً ، ولم تكل عزيمته عن مناصرة المدرسة على كثرة الهجمات التى كانت ترد إليه من كل صوب : من الأبيقوريين ومن الشكاك ومن تلاميذ « زينوقراط » و« استراتون » وغيرهم . ولا شك أن كروسيپوس هو الذى دأب على تنظيم الرواقية وبسطها بسطاً ثبتت به دعائمها مدى خمسة قرون حتى جاء أفلوطين الأسكندرانى فقوّض بفلسفته جميع المذاهب المادية .

***

٨ — اكتسبتْ أثينا ، فى عهد شيوخ الرواقية القديمة ، صفةً جديدة هى صفة المدينة الدولية الجامعية التى فيها تُتَدارس العلوم بحرية وتُتَعهد الفنون لذاتها ؛ وأصبحت أثينا كذلك مباءة الثقافة الواسعة التى لا تنحاز

---

(١) Rodier, *Etudes*, p. 237 — 238.

إلى تقاليد ولا تتعصبُ لوطن . ومن هـذه المدارس تخرج مشيرو الملوك وأصدقاؤهم[١] : كان زينون صديقا لملك مقدونيا ، كما أن سفيروس تلميذ زينون قام بدور خطير في مسعى الملك « كليومين » للرجوع إلى الأخلاق والعادات الإسبرطية القديمة[٢] .

وفي ذلك العهد أثّرت الدعوة الرواقية إلى الرجوع إلى الطبيعة على أذواق الجمهور : فأخذ الناس يلتمسون مشاهد الجمال في الطبيعة وأقبلوا على مناظره ومسرّاته ، وشاعت في الأدب موضوعات الحب والغزل ، وسُمعت في الحيـاة السياسية صيحات من قبيل صيحات « العودة إلى الريف » أو « العودة إلى الأرض » وكان للرواقية القديمة في ذلك أثر كبير .

ب — الرواقية الوسطى

مات « انتيپاطر » الرواقي « ذو القلم الصارخ » الذي اشتهر بمجادلاته مع « قرنيادس » الأكاديمي . وانقضى عهد المنازعات بين المذاهب ، وحل بعده عهد فيه اتجه المفـكرون إلى التقريب بين الآراء المتباينة ، فأخـذوا يلتمسون مواضع الاتصال بين الرواقيين والمشائين والأكاديميين .

بنايطيوس

وأول ممثلي الرواقية الوسطى « بنايطيوس » تلميذ « انتيپاطر » . ولد بجزيرة رودوس حوالي عام ١٨٠ قبل الميلاد . وكان صديقاً للـكثيرين من مشاهير الرومان ، وعاشر أسرة « اسقيپيون » ، وتعرف عندها إلى « پوليب »

---

(١) Bréhier, *Chrysippe*, p. 12.

(٢) Arnim, I, 140, 22.

ولمـا عاد إلى بلاد اليونان خلف أستاذه « انتيپاطر » فى رياسة المدرسة الرواقيـة .

ألّف « بنايطيوس » كتباً منها كتاب « العناية » وكتاب « الرغبة » ، وهو أيضا صاحب كتاب « اللائق » الذى اقتبس منـه « شيشرون » الشىء الكثير فى كتاب « الواجبات » .

تأثر « بنايطيوس » بآراء أفلاطون وأرسطو ، فانحرف عن تعاليم الرواقية القديمة التى تذهب إلى أن الألم فى عداد « الأشياء السّواء » التى لا يؤبه لهـا ، ومال إلى طلب الخـيرات الخارجية كالثراء والجاه . ولم يكن من رأيه أن يخلو الإنسان عن الانفعالات ، خلافاً لمـا كان يريد الرواقيون الأقدمون . وكان « شيشرون » يعدّ « بنايطيوس » عالماً كبيراً ويسميه شيخ الرواقيين[1] . وقد عمـد « بنايطيوس » إلى تزيين مصنفاته بشىء من الفصاحة والسلاسة . وكان فى رواقيته من اللين والعاطفة ما بعُـدَ بها عن صلابة الرواقية القديمة .

پوزيدونيوس

مؤرخ وفيلسوف سورى الأصل ، عاش من سنة ١٥٣ حتى سنة ٥١ قبل الميـلاد . سخط على تقاليد بلاده السورية وحمل على عاداتهـا[2] . وجاب أقطاراً عديدة ، واستقر زماناً فى « رودس » حيث أصبح رئيس مدرسة فلسفية ، وكان له فيها نفوذ كبير . صادَقَ الـكثيرين من عظماء الرومان مثل « شيشرون » الخطيب و « پومپى » القائد المشهور ، حتى قال

---

(١) (magnus homo et in primis eruditus, gravissimus stoicorum.)

(٢) E. Bevan, *Stoïcicns et sceptiques,* p. 82 — 83.

شيشرون : إن « پوزيدونيوس صديق لجميع المستنيرين فى عصره » . وقد حدث مرة أن ذهب « پومپيوس » عند عودته من سوريا إلى رودس ليرى « پوزيدونيوس » ، وكان هذا الفيلسوف مريضاً ملازماً فراشه . لكنه رغم المرض استقبل زائره استقبالاً حسناً ، وأخذ يحدثه حديثاً رواقياً موضوعه : « أن لا خير إلا الفضيلة ولا شر إلا الرذيلة » ؛ وكانت نوبات المرض تعاوده أثناء الحديث . ولما اشتدت عليه آلامه لم يزد على قوله : « على رسلك أيها المرض ! فهما تكن وطأتك علىّ جسمى فلن تنال من نفسى شيئاً ولن أقرّ بأنك شر من الشرور » .

اشتهر « پوزيدونيوس » بسعة معارفه : كان مؤرخاً نابهاً وعالماً طبيعياً مرموقاً وفيلسوفاً لاهوتياً واسع مرامى النظر . ولكن ضاعت مصنفاته هو أيضاً . وكل ما نعرفه من آرائه إنما وصل إلينا بفضل ما كتبه « شيشرون »[١] و « سِنِكا »[٢] وما رواه « جالينوس » الطبيب من اعتراضاته على كروسپوس فى مسألة الأهواء والانفعات . على أن المؤرخ « سترابون » كثيراً ما يذكره فى كتابه الجغرافيا و « پرُقْلوس » يورد فى تعليقاته على « إقليدس » الشىء الكثير من نظريات « پوزيدونيوس » فى الرياضيات .

و « پوزيدونيوس » يمثّل فى تفكيره نزعة كانت سائدة فى العصر الذى سبق المسيحية : وهى اتجاه المدارس الفلسفية إلى الاتحاد ، وسعيها إلى التأليف بين مختلف النظرات . لذلك نجده يحاول ما حاوله « بنايطيوس » من التوفيق بين رواقية زينون وآراء أفلاطون ، والتقريب بين الرواقية

---

(١) انظر Cicéron, *Natura deorum*, II ; *Tusculanes*, I

(٢) انظر Sénèque, *Questions naturelles*.

والأفلاطونية ظاهر فى بسيكولوجيا « پوزيدونيوس » .

كان أفلاطون قد قسم النفس الإنسانية ثلاثة أقسام : القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوية . وجاء كروسيپوس ، وكان شديد الإقتناع بوحدة الشخصية الإنسانية ، فعارض التقسيم الثلاثى الأفلاطونى ، وقال بأن زعم أفلاطون بأن فى النفس جزءاً لا عاقلاً هو حديث خرافة ، بل إن فى النفس مبدأ واحداً « هجمونيكن » ، والأهواء أمراض العقل نفسه ، أو هى أحكام عقلية خاطئة . وانحاز « پوزيدونيوس » فى هذه النقطة إلى رأى أفلاطون ، وصنف كتاباً فى الرد على كروسيپوس وسماه « فى الأهواء » ، وقد ذكر جالينوس من ذلك الكتاب مقتطفات طويلة .

وكان « پوزيدنيوس » فلكياً كبيراً : أقر بإمكان النظرية التى تذهب إلى أن الشمس مركز الأرض[١] . ولكنه عارض النظرية لأسباب دينية ولعله أكثر من غيره مسئولية فى اطّراحها جانباً مدى ١٥٠٠ سنة[٢] .

ولسنا ندرى على التحقيق وجه معارضة الرواقيين لهذه النظرية مرتين . ولعلها معارضة مدارها الغريزة لا الأسباب المعقولة : فإنّا لا نكاد نصدق أن رواقياً يكفّر شخصاً لقوله بوجود الشمس فى مركز الكون ، مع أن الرواقيين أنفسهم عدّوا الشمس من الآلهة . ولكن ربما كان السبب فى ذلك أن اعتبار الأرض واحدة من بين الكواكب التابعة للشمس كان فيه شيء من امتهان كرامة الإنسان ونذير خطير يتهدد نظرية العناية التى تقول بأن الكون إنما خلق لحسب ابتغاء سعادة الآلهة وسعادة الإنسان[٣] .

---

(١) Simplicius, *Arist. phys.*, p. 64. (٢) V. Arnold, *Rom. Stoic.*, p. 179.

(٣) Arnim, II, 169, 23; Bréhier, *Chrysippe*, p. 186.

الفصل الثانى

مصادرنا لمعرفة الرواقيـــة

١ — لم تـكن الظروف مواتية للاحتفاظ بمؤلفات الرواقيين القدماء والمتوسطين : ذلك أن الرواقية ليست مذهباً رُسِمت حدودُه مرة واحدة ، فبقى كما هو دون تغيير ، كما كان شأن الإبيقورية ؛ بل لعل ما يميز الفلسفة الرواقية من غيرها هو طول حياتها ، مع دوام تطورها على أيدى أنصارها العديدين [١] . ثم إن تلك المدرسة الرواقية لم يُتَحْ لها ما أُتيح لمدرستى أفلاطون وأرسطو من شُرّاح للمذهب نصبوا أنفسهم لتفسير أقوال الأساتذة وترتيب مصنفاتهم [٢] . ولعـل ما صرف الجمهور عن قراءة كتب الرواقيين القدماء أو الاحتفاظ بهـا ، هو ما اشتهر عن أولئك الفلاسـفة من إهمال للجمال الأدبى فى التأليف : فقد أجمع القدماء على الشكوى مما فى مؤلفات « كروسپوس » من ركاكة الأسلوب ، وجفاف العبارة ، وما اختلط فيهـا من حشو وغموض : فـكثيراً ما كان ينقطع سياق الـكلام فى كتبه بما يورد من استطرادات واشتقاقاتِ ألفاظ واستشهاداتٍ من شعر الشعراء [٣] ، حتى أن « أپلودور » قال يوماً فى شىء من المبالغة : إننا إذا حذفنا من كتابات كروسپوس كل ما نقله عن غيره لم يبق إلاّ ورق

---

(١) L. Robin, *La pensée grecque*, 2e. éd. 1928, p. 410.

(٢) Emile Bréhier, *Chrysippe*, p. 18.

(٣) Galien, *Hypocr. placit.*, II, 2; Diogène Laerce, VII, 179.

أزرق ! ولا غرو فإن رجلاً مثل كروسپوس يكتب كل يوم — فيما تروى خادمه العجوز — أكثر من خمسمائة سطر ، لا يستطيع أن يجد لديه وقتاً كافياً للعناية بالشكل والأسلوب . ولا عجب أن لا نجد لمؤلفات كروسپوس إلا قراء قلائل فى العصر الهيلينى والعصر الرومانى : فإننا إذا استثنينا كتاب كروسپوس « فى النفس » — وكان كثير التداول فى تلك العصور — وجدنا « جالينوس » يفاخر بقراءته بعض رسائل منطقية لكروسپوس[1] . فهذا دليل على انصراف القراء ، خصوصاً منذ عصر شيشرون ، عن تلك الصيغ الجافة والأدلة الجرداء ، التى خلت من كل جمال ورشاقة ، والتى أغرم بها أتباع زينون الأولون[2] ، فى حين أننا نجدهم يقبلون على مصنفات « شيشرون » و « سينكا » التى يُبسَط فيها القول عن مسائل الأخلاق بسطاً هو أجرى على الألسن وأسهل على الأسماع وأدنى إلى متناول الجمهور[3] .

فليس عجيباً بعد هذا كله أن تندرس مصنفات الرواقيين القدماء والمتوسطين ، وأن تكون معرفتنا بالمذهب الرواقى معرفة مشتتة ناقصة تبعاً لذلك . وإن مما يسترعى النظر حقاً أن أهم ما وصل إلينا من أقوال « كروسپوس » إنما نستقيه من خصوم له ومعارضين كپلوطرخوس المؤرخ ، وجالينوس الطبيب . ويحدثنا « سمپلقيوس »[4] — وهو من أهل

---

(١) Arnim, II, 237, 67. (٢) Cicéron, *Tusculanes*, III, 6, 1, 3.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 83, 18. وفيه نقد لأسلوب زينون فى الكتابة .

(٤) « سمپلقيوس » آخر ممثلى مدرسة الإسكندرية . عاش فى القرن السادس الميلادى . وكان من شراح فلسفة أرسطو المشهورين . وسمپلقيوس معروف اليوم لدى الباحثين بخمسة شروح : شرحه على كتاب « إپكتيتوس » ، وشروحه الأخرى على كتب أرسطو : كالمقولات ، والنفس ، والسماء ، والفيزيقا . على أن سمپلقيوس لم يكن فى الحقيقة من المشائين ، بل من أنصار الأفلاطونية الجديدة .

القرن السادس بعد الميلاد — أنه لم يكد يبقى فى زمانه من كتب الرواقيين شيء . ضاعت كتب « زينون » و « كروسيوس » ولم يحفظ لنا التاريخ منها إلا عناوين ذكرها « ديوجانس اللايرسى »[١] ، مع أقوال مقتبسة من حكماء المدرسة الرواقية .

٣ — فالسبيل إذن إلى الوقوف على فلسفة الرواق هو الاعتماد على ما ذكره عنها طائفة من الكتاب والرواة لم يكونوا هم أنفسهم رواقيين . وأهم مصادرنا عن الرواقية القديمة مصنفات متأخرة عنها فى الزمان ، نذكرها فيما يلى :

أولها مصنفات « شيشرون »[٢] التى ترجع إلى أواسط القرن الأول قبل الميلاد : نجد مثلاً فى كتاب « شيشرون » المسمى « حدود الخيرات والشرور » أكمل بيان عن مذهب الأخلاق عند الرواقيين[٣] . ويلى

(١) « ديوجانس اللايرسى » مؤرخ يونانى . هو صاحب كتاب « سير مشاهير الفلاسفة » ، كتبه أواسط القرن الثالث الميلادى ، وأضاف فيه إلى حياة كل فيلسوف ملخصا حسناً لفلسفته .

(٢) « شيشرون » خطيب ومحام رومانى مشهور . ولد سنة ١٠٦ قبل الميلاد ؛ اشترك فى الحياة السياسية فى بلاده اشتراكا فعليا ، فكان من أنصار « بومبيوس » ثم من أنصار « يوليوس قيصر » . ولما مات قيصر لم يفتر شيشرون عن الحملة على « أنطونيوس » . وأصاب « شيشرون » الاضطهاد فى عهد الحكم الثلاثى الثانى فى رومه ، وأرسل إليه أنطونيوس جماعة قتلوه . ويُعدّ شيشرون أفصح خطباء الرومان بلا نزاع ، إذ لا يُشق له غبار فى البلاغة القانونية والسياسية . أما مذهبه الفلسفى فهو أقرب إلى التوفيق والملاءمة بين مختلف الآراء على نحو ما فعل أنصار « الأكاديمية الجديدة » . ولمؤلفات شيشرون الفضل فى تعريف الأوربيين بتاريخ المذاهب اليونانية التى جاءت بعد أرسطو : فقد استفاد من هذه الكتب معاصرو « شيشرون » من الرومان ، كما استفاد منها شيوخ الكنيسة المسيحية حتى عصر إحياء العلوم .

(٣) لكن مما يؤسف له أن كتاب « الحدود » هذا إنما كتب على عجل ، ولهذا =

ذلك فى الأهمية كتب « فيلون » الإسكندرانى[١] . ومن مصادرنا أيضاً كتب « بلوطرخوس »[٢] أحد خصوم الرواقيين ، و « سِكْستوس أمبريقوس »[٣] المتشكك ، و « جالينوس » الطبيب[٤] ، ثم « إسكندر

= السبب نجد فيه كثيرا من الغموض والتناقض . وأغلب مؤلفات شيشرون الفلسفية ترجمها عن مصادر يونانية ترجمة تكاد تكون حرفية ؛ ولعله لم يتمهل فيما كان يترجم لتفهم معانيه . لكن مما يعوض عن هذا النقص أن « شيشرون » لم يضف من عنده إلا الشىء القليل .

(١) « فيلون » فيلسوف إسكندرانى عاش أوائل القرن الأول الميلادى . ينتمى إلى أسرة إسرائيلية من أكبر أسرات الإسكندرية فى ذلك العصر . ألف « فيلون » كثيرا من الكتب الفلسفية والدينية : فسر العهد القديم سالكا فى ذلك مسلك الفلسفة اليونانية لا سيما فلسفة الرواق . واصطنع مذهب التأويل المجازى فى الديانة اليهودية . ومذهب « فيلون » فى الأخلاق هو فى الواقع مذهب الرواقيين مصوغا صبغة يهودية أفلاطونية . وبهذا الاتجاه كانت أخلاقياته أقرب إلى المسيحية من الأخلاقيات الرواقية . ومن مصنفات فيلون : « مسائل وحلول » و « تفسير مجازى لسفر التكوين » و « موسى » و « تقريظ اليهود » .

(٢) « بلوطرخوس » كاتب من كتاب اليونان ، عاش أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثانى الميلادى . تعلم فى أثينا وزار مصر وروما . وألف كتبا كثيرة فى أغراض عدة . ما يعنينا من مؤلفاته كتاباه « تناقضات الرواقيين » و « الرد على الرواقيين » . ويعزى إلى بلوطرخوس كتاب اسمه « آراء الفلاسفة » هو خلاصة لتاريخ الفلسفة القديمة وبه معلومات كثيرة ذات قيمة .

(٣) « سِكْستوس إمبريقوس » آخر ممثلى مذهب التشكك . ويشبهه بعض الكتاب بالناقد الفرنسى المشهور « بيير بيل » . وسكستوس هذا عاش فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث الميلادى . من كتبه : « الرد على أصحاب الآراء » و « مختصرات مذهب پيرون » . والكتاب الأول يعارض العلماء والفلاسفة ، وبصفة عامة كل صاحب مذهب أو مقالة ، والثانى ملخص لمذهب التشكك فى العصر القديم .

(٤) « جالينوس » طبيب مشهور وهو أيضا فيلسوف . كتب أواخر القرن الثانى الميلادى . فنقد نظريات النفس فى فلسفة « كروسيوس » الرواقى . وقد تعرض جالينوس فى كتابه المسمى « آراء أبقراط وأفلاطون » لأقوال كروسيوس فى علم النفس ، فحاول تفنيدها وإظهار الأدوار المختلفة التى مر بها المذهب الرواقى . وجالينوس مشهور الذكر عند كتاب العرب وفلاسفتهم القدماء .

الأفروديسى »[١] ، و « ستوبايوس »[٢] ، وأخيراً بعض رجال الكنيسة مثل « كليمانطوس » الإسكندرانى[٣] ، و « لَكْتانس »[٤] ، وعلى الخصوص

---

(١) « إسكندر الأفروديسى » (حوالى عام ٢٠٠ بعد الميلاد) هو : صاحب الشروح على فلسفة أرسطو . وهو معروف لدى فلاسفة العرب . وللإسكندر هذا كتاب اسمه « القَدَر » ، وهو أوثق مصادرنا عن آراء الرواقيين فى نظرية الجبر والاختيار .

(٢) « ستوبايوس » من مقدونيا . عاش على الأرجح فى القرن السادس الميلادى . ويعرف بأنه صاحب كتاب « أنطولوجيون » (أى المجموع) ، كتبه لابنه ترغيبا له فى المطالعة ، وانتخب فيه طائفة من أقوال كبار المؤلفين فى اليونان . والكتاب يحتوى على أربعة أجزاء تقع فى مجلدين : الكتاب الأول ينظر فى أهمية الفلسفة وأنواع الفرق التى نشأت فيها ؛ والثانى فى شروط المعرفة وفى الجدل والبيان والشعر وفى الأخلاق ؛ والثالث فى الفضائل والرذائل ؛ والرابع فى السياسة والأسرة وتدبير المنزل . وقد ظن أهل القرون الوسطى أن هذين المجلدين كتابان مستقلان ففصلوهما ، فوصل المجلدان إلينا واسم أحدهما « مقتطفات » ، واسم الثانى « مختارات طبيعية وأخلاقية » . وستوبايوس يذكر فى كتابه أكثر من ٥٠٠ من المؤلفين . ولم يزل للكتاب قيمته لمن أراد الوقوف على شىء من أيام اليونان القدماء وآدابهم .

(٣) « كليانتوس » الإسكندرانى من ممثلى مدرسة الإسكندرية المشهورة . عاش أواخر القرن الثانى الميلادى ، واستقر به المقام فى مدينة الإسكندرية ، وكانت فى ذلك العهد وسطاً للثقافة ومركزاً للعلوم ، ثم أخذ يدرس بمدرستها زمانا وتتلمذ عليه « أوريجانس » الذى سيرد ذكره . وصنّف كليانتوس كتبا كثيرة أشهرها كتاب يسمى باليونانية « إيوتيوزيس » (أى المختصرات) ، وهو أشبه بتعليقات وتفاسير على بعض فصول الإنجيل . وكليانتوس حين يصوّر المسيحى على ما ينبغى أن يكون ، يُدخِل الأساليب الرواقية فى قلب التعاليم المسيحية .

(٤) « لَكْتانس » أحد رؤساء الكنيسة المسيحية ، مات بمدينة تريف سنة ٣٢٥ ميلادية . اشتغل أولا بتدريس البلاغة والبيان . وعاش عيشة زهد ، اعتنق بعدها الدين المسيحى . ثم عكف يدافع عن المسيحية ويرد على مخالفيها . وللكتانس صاحب مؤلفات عديدة أشهرها : « النظم الإلهية » و « غضب الله » و « فصل الله » . ثم أن لكتانس قد أكمل ما كتب شيشرون فى مصنفاته الفلسفية ، وتولى الرد على اعتراضات « إبيقور » و « لوكريس » فى مسألتى الشر والعناية الإلهية ، فبسط ذلك

« أوريجانس » الإسكندرى[1] .

ومقالات أولئك الكتاب جميعاً إما ناقصة مبتورة ، وإما مسرفة فى القدح والنقد ، نائية عن القصد ، ولا يُستثنَى منها غير مصدر واحد له قيمته ومقامه : ذلك هو ملخص المنطق الرواقى الذى ذكره « ديوجانس اللايرسى » فى سير مشاهير الفلاسفة عقب الكلام على زينون[2] .

ومنشأ هذه المصادر جميعاً — عدا المصدر السابق — هو تلك المنازعات التى ثارت ابتداءً من القرن الثانى بين أصحاب الرواق وأصحاب الأكاديمية والمتشككين : وحسبنا دليلاً على ذلك أن من أمهات المصادر عن نظرية المعرفة عند أهل الرواق كتاب « الأكاديميات » الذى صنّفه « شيشرون » لكى يهدم به نظرية المعرفة الرواقية .

= بأسلوب صاف رشيق ، حتى لقبه بعض الكتاب بلقب « شيشرون المسيحى » . وصفوة رأيه فى كتاب « الأنظمة الإلهية » أن الفلسفة الوثنية والدين الوثنى قد تخبطا فى خطأ أليم حين فرّقا بين الحكمة الحقيقية وبين الشعور الدينى .

(١) « أوريجانس » من كتاب المسيحية . عاش فى القرن الثانى الميلادى . سافر إلى إيطاليا وبلاد العرب ، ولكن الإسكندرية كانت مقامه . وكانت حياته مفعمة بالأحداث والمصاعب ، فلم يصرفه ذلك عن الدرس المتواصل . فسر الإنجيل تفسيرا متأثرا بالفلسفة اليونانية . وأوريجانس صاحب نظرية التفسير على المجاز ، وقد أصبحت هذه النظرية من مميزات مدرسة التفسير بالإسكندرية أيام ازدهار العلم بتلك المدينة الجامعية .

(٢) يجد القارىء فى كتاب ديوجانس اللايرسى الذى مر ذكره عرضا قيما وافيا لآراء الرواقيين أورده فى الباب السابع : ويمتد هذا العرض من الفقرة ٣٩ إلى الفقرة ١٦٠ ؛ وقد استقاه ديوجانس من مصادر مختلفة : فالفقرات ٤٩ — ٨٣ مقتبسة من كتاب « مختصر الفلاسفة » لصاحبه « ديوقليس الماغنيسى » أحد أنصار الكلبيين . والتقسيم الذى اتبعه ديوجانس هو بالاختصار كما يلى : أقسام الفلسفة : فقرات ٣٩ — ٤١ ؛ أقسام المنطق : فقرات ٤٢ — ٨٣ ؛ أقسام الأخلاق : فقرات ٨٤ — ١٣١ ؛ أقسام الطبيعيات : فقرات ١٣٢ — ١٦٠ .

والحق أنه ليس من شأن هـذه المجادلات القلمية أن تساعد على بيان مذهب أهل الرواق بياناً يُتوخّى فيه وجهُ الحق من غير ميلٍ إليهم أو تجنّ عليهم . والدليل على هذا ما كتب « بلوطرخوس » عن الرواقيين : إذ نراه يحرّف الكلام عن مواضعه تحريفاً يصوّر به الفكر الرواقي على ماتشتهيه نفسه هو ، لا حسبما يقتضيه العلم من الأمانة فى النقل والتجرد بقدر الطاقة عن الهوى .

على أن كتّاب تلك المقالات — كما قلنا — متأخّرون عن زمان « زينون » و « كروسيّبوس » . وهم يعرضون لآراء الرواقيين أغلب الأمر دون أن يُعنوا بذكر أسمائهم ، حتى ليعسر على الباحث أحياناً أن يميز فى رواياتهم بين آراء الرواقيين الأقدمين وبين آراء الرواقيين المتوسطين . وفوق هذا كله يستطيع الباحث أن يلاحظ بين الرواقيين الأقدمين أنفسهم اختلافاً كثيراً حول التفاصيل ، رغم اتفاقهم إجمالاً على الأصول .

زد على ذلك أن الرواقيين الرومان الذين وصلت إلينا مؤلفاتهم ، وهم « سِنِكا » و « إپكتيتوس » و « مرقس أوريليوس » ، إنما هم متأخرون عن الرواقية القديمة ، إذ يرجع عهدهم إلى العصر الرومانى الإمبراطورى ، أي بعد نشأة الرواقية القديمة بنحو أربعة قرون . ثم إن كتبهم ، على قلة عددها ، هى مؤلفات عصرٍ أصبح فيـه علم الأخلاق هو الفلسفة كلها . فهذه الكتب لا توقفنا إلاّ على القليل من المعلومات عن المنطق والطبيعيات عند الرواقيين : نرى « سِنِكا » يعتذر كلما أراد أن يبحث مسألة من هذا القبيل (فيما عدا كتاب « المسائل الطبيعية ») ، و « إپكتيتوس » لا يتكلم عن هذه المسائل إلاّ عرضاً ؛ أما « مرقس أوريليوس » فلا يذكر عنهـا

شيئاً [١] . فإذا شئنا اليوم أن نجدد بناء الرواقية اليونانية القديمة لم يكن في وسعنا إلا أن نبحث عما تركته تلك الفلسفة من آثار سواء عند أولئك الرواقيين المتأخرين أو عند غيرهم من الكتاب والرواة .

وجملة القول إننا ، إذا استثنينا المؤلفات الرواقية التي وصلتنا كاملة أو في أغلبها ، نجد تحت أيدينا من القطع والشذرات التي تمس تاريخ الرواقية نحو ثلاثة آلاف قطعة . وهذه النصوص قد جمعها الباحث الألماني « فون أرنيم » (von Arnim) ونشرها بمدينة « ليبزج » في ثلاثة مجلدات ، من سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٥ . ويلاحظ أن في هذه المجموعة من النصوص تكراراً كثيراً . والنظريات الغريبة أو التي عرضها الرواقيون في صورة غير مألوفة قد نجد عليها شهادات كثيرة ، في حين أن النظريات الصعبة المجردة قد نضطر لمعرفتها إلى شيء كثير من الفروض . زد على هذا أن القطع المشتتة التي وصلت إلينا عن المنطق أو عن الطبيعيات الرواقية لا تعدل أقل بسط علمي منظم .

٣ — وبعدُ فإذا تساءلنا عما كُتب في العصور الحديثة عن الرواقية والرواقيين وجدناه قليلا بالقياس إلى ما كتب عن أصحاب المذاهب الكبرى في الفلسفة اليونانية القديمة .

وأول مَن بسط القول في الرواقية في أوروبا ، إبان القرن السادس عشر ، عالمٌ بلجيكي اسمه « جوست ليبس » خص فلسفة الرواق بكتاب باللغة اللاتينية اسمه : « المدخل إلى الفلسفة الرواقية » [٢] .

وبعد ذلك كتب عن الرواقية كثيرون ؛ ولكن ما كتبوه كان أشبه

---

(١) انظر مثلا : Epictète, *Manuel*, 49 ; *Entretiens*, I, 4, 6 s. 99

(٢) Juste Lipse, *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*, in 4°, 1604.

بالمقالات المفرّقة فى موضوعات جزئية قد تتصل بتلك الفلسفة اتصالاً وثيقاً أو تمسها من قريب أو من بعيد . فنحن مضطرون إلى أن ننتظر حتى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لنرى عن المذهب الرواقى بحوثاً جدية ذات قيمة : أهمها ذلك البحث المشهور الذى قرأه الفيلسوف الفرنسى « فيلِكْس رافِيسّون » فى جلسات « أكاديمية المنقوشات والآداب » فى سنتى ١٨٤٩ و ١٨٥١ ونشره سنة ١٨٥٧ (١) . وبحث « رافيسّون » هـذا غنى عن الإشادة به والتنويه بمزاياه : فمؤلفه فيلسوف مرهف الإحساس بما فى التراث الفكرى القديم من ثروة ، عميق الشعور بما فى الفلسفة اليونانية من انسجام وكمال . والبحث الذى نحن بصـدده أشبه الأشياء بلوحة فنية تصور الفلسفة الرواقية وكأنـها مرئية من بعيد : فتجـد المرتفعات فيها مضاءةً ضياء باهراً ، والمجموع تظهر خطوطه الـكبرى بوضوح كامل ، حتى ليمكن أن يحيط به البصر بلمحة واحدة . وهذا البحث ، وإن كان محدود المجال وقد قُصِـد به أن يُقرأ فى جلسات علنية ، فقد استطاع مؤلفه أن يركّـز فيه كل ما كان يتجه إلى بيان الوحدة الفلسفية للمذهب الرواقى والاتصال الوثيق بين أجزائه . ولـكن المؤلف كان مضطراً بطبيعة الحال إلى أن يشير إشارات خفيفة إلى النظريات الخاصة أو أن يغفل بعض التفاصيل الجزئية التى وإن لم تـكن من صميم المذهب إلا أنها قد لا تخلو من فائدة وقد تـكون لها دلالتها فى تطور الفلسفة الرواقية .

وأهم ما نشر بعد ذلك عن الرواقية ما كتبه الباحث الألمانى « ادوارد تسِـلَر » مؤرخ الفلسفة اليونانيـة المشهور ، وذلك فى كتابه المعروف عن

---

(١) Félix Ravaisson, "Essai sur le Stoïcisme", dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* t. XXI, (Paris 1857).

« فلسفة اليونان »[1] . « وإدوارد تسـلر » — خلافاً لرافيسّون — لم يهمل شيئاً من الجزئيات والتفاصيل الخاصة فى الفلسفة الرواقية . ولـكنه خلافاً للفيلسوف الفرنسى ، قلما عنى بأن يُخـرج تلك الجزئيات والتفاصيل من حال التفرق والانتثار التى وجدت عليها فى كتب المؤلفين القـدماء . فإذا أراد قارئ كتاب «تسـلر» أن يلتمس لتلك الجزئيات تفسيراً فلن يجده فى متن الـكلام ، بل فى الهوامش التى تصحب المتن . ولـما كان كل هامش منها شبيها بقطعة صغيرة من الإنشاء مستقلة عن الأخرى ، فإن جملة ما تحوى الهوامش من معلومات — مهما تـكن قيّمة وافية — لاتخلو من أن تـكون متناثرة ليس بينها اتصال . ولهذا التشتت عيوبه التى لايستهان بها ، ولا سيما حين يبسط الباحث مذهبا كمذهب الرواقيين ، وقد كانوا شديدى العناية بالترتيب والتتابع فى كل موضع من مواضع فلسفتهم ، وكانوا يعتقدون — فيما يروى ستوبايوس — أنه لا يمكن أن يستقيم شىء حسن من أجزاء مبعثرة متفرقة[2] . والخلاصـة أن كلام « تسـلر » عن الرواقيين تنقصه الوحدة الداخلية الضرورية . فإذا أضفنا إلى هذا أن ذلك المؤلف العلاّمة لم يكن من المنصفين فى عرض الفلسفة الرواقية ولا فى تقديرها حق قدرها ، إذ حكم عليها منذ البداية بأنها دون فلسفتى أفلاطون وأرسطو ، وأنها تابعة لهما فى المنزلة والأهمية ، استطعنا أن نتبين لِمَ كان كتابـه قليل المناسبة للمنهج الموضوعى الذى اخترناه .

---

(١) Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 2e éd. 1880, t. III, (1ère partie) ; Ed. Zeller. *Stoics, Epicureans and Sceptics,* tr. angl. par O. J. Reichel, 1892.

(٢) Stobeé, *Eclogea,* II, 188 ; Sénèque, *Lettres,* 102, 7 : "nullum bonum putamus esse quod ex distantibus constat".

وفى سنة ١٨٨٥ نَشَرَ الباحث الفرنسى « أوجِرو » عن « فلسفة الرواقيين » كتاباً مستقلا[1] ، كانت عنايته فيه أن يتوخى الوحدة والاتصال اللازمين لعرض الرواقية عرضاً واضحاً مضبوطاً . ويبدو لنا أن ذلك الكاتب قد بذل جهوداً محمودة لبيان ما فى المذهب الرواقى من ارتباط واتساق . ولا شك أن فى محاولته تلك سداً للنقص والعوار الملموس فيما كتب « تسلر » .

وأهم ما نُشِر بعد ذلك كتاب لأستاذنا الفرنسى « إميل بِرِهْييه » عن « كروسپوس » الرواقى[2] . ويمتاز هذا البحث الذى نال جائزة من «أكادمية العلوم الأخلاقية والسياسية» ، بوفرة حظه من العمق والجد والدقة : بسط فيه مؤلفه القولَ فى مصنفات كروسپوس ونظرياته ، وفى نظريات الرواقيين القدماء فى المنطق والطبيعة والأخلاق . وخلاصة رأى الأستاذ «بِرِهْييه» فى الرواقية أنها مذهب يوفق بين شتى الآراء ومختلف النظريات ، وأن الرواقيين أخذوا على عاتقهم مهمة كبرى وهى أن يؤلفوا بين المعانى المتعارضة ؛ ولذلك حاولوا التوفيق بين الفكر التقليدى والفكر الواعى ، بين الماضى والحاضر ، بين الفلسفة والدين ، بين القانون الطبيعى والقانون المدنى ، وبين الفكرة الوطنية والفكرة الجامعية ، فبذلوا الجهود لمحو هذه الفروق ، ولعل محاولتهم تلك هى منشأ ما أخذ عليهم من الجمع فى مذهبهم بين المتناقضات .

وكتب الأستاذ الإنجليزى « ڤِرْنون أرْنولد » عن الرواقية الرومانية

---

(١) Ogereau, *Essai sur lesystème philosophique des Stoïciens*, 1885.

(٢) Emile Bréhier, *Chrysippe*, *Paris* 1910.

كتاباً هو فى الحقيقة جامع شامل[١] : جمع فيه من المواد ما ينتفع به طلاب البحث . والمؤلف يعدُّ الرواقية أشبه بقنطرة بين الفكر الفلسفى القديم والحديث ؛ وقال بهذا الرأى نفسه « داڤيدسون » فى كتابه « المعتقد الرواقى »[٢] .

ومن الكتب الإنجليزية الجذابة حقاً كتاب صغير للأستاذ « بِڤان » عن « الرواقيين والشكاك »[٣] . وفى ذلك الكتاب يعرض لنا المؤلف صوراً حية شائقة عن أشخاص الرواقيين ونظراتهم الفلسفية .

ومن الكتب الألمانية الجيدة كتاب عن « إِبِكْتيتوس والرواقية » نشره « بونْهوفَر » سنة ١٨٩٠[٤] وكتاب عن « پوزِيدونِيوس » ، نشره « هَيْنْمان » سنة ١٩٢١[٥] .

يتبيَّن من هذا أن المؤلفات الحديثة عن الرواقية والرواقيين ليست كثيرة العدد فى اللغات الأوروبية . زد على هذا أن أحداً من المؤلفين السابقين لم يبيِّن لنا ، فى بحث واحد متصل ، كيف تطورت الرواقية ، وما مدى آثارها فى اتجاهات الفكر والعمل فى مختلف العصور .

٤ — إن ما قدَّمنا من مختلف الاعتبارات ، بالإضافة إلى ما عرفنا من مكانة الرواقية وآثارها ، وإلى ما يلاحظه الجميع من أن قارىء اللغة العربية لايجد عن المذهب الرواقى وأنصاره كتاباً واحداً يتناول الموضوع

---

(١) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, 1911.

(٢) Davidson, *Stoic Creed.* (٣) E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1812.

(٤) Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890.

(٥) J. Heinemann, *Poseidonius metaphysischen Schriften*, I, 1921.

بما هو خليق به من بسط واستيعاب ، كل هذا قد حدا بنا إلى تأليف هذا الكتاب . ونحسب أن فيما أسلفنا من القول الكفاية لإيضاح ما نحن بسبيله : فى مثل هذه الظروف الغريبة ، وإزاء فقر المراجع الرواقية الأصيلة ، نرانا مضطرين ، عند كلامنا على الفلسفة الرواقية فى جملتها ، أن نختار من مواد هذا البحث ووسائله ما يحقق — فى نظرنا — وحدة الموضوع وتناسق الأجزاء ، دون أن يخل ذلك بما آلينا على أنفسنا من توخى سبيل الحيدة والإنصاف .

الباب الثانى

مذاهب الرواقية القديمة

تمهيد

الفلسفة وأقسامها عند الرواقيين

---

١ — الفلسفة :

للفلسفة الرواقية كغيرها من المذاهب القديمة غاية عامة هي بلوغ السعادة . لكن أصحاب الرواق نظروا فوجدوا أن العلوم الخاصة التي يشتغل الناس بها عادة هي في أغلب الأحيان قاصرة عن بلوغ هذا القصد . ذلك أن كل علم معين إنما يدرس حقيقة من الحقائق الجزئية : فمثلا علوم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى تفيدنا معرفة بعض الحقائق الخاصة بالعدد والأشكال والنجوم والألحان . . لكن هذه العلوم لا تفيدنا أية معرفة عن الحياة ولا عن الحب ولا عن الحرب ولا عن أمر من أمثال هذه الأمور ذات الخطر بالنسبة للإنسان . وتلك العلوم إن دلتنا مثلا على ماينبغي علينا أن نصنع بشيء بعينه ، فهي لا تدلنا على السلوك الذي يجب أن نتخذ في الحياة على الأطلاق ، ولا على ماذا ينبغي أن نصنع بالأشياء على وجه العموم . فالحقائق الجزئية حقائق المهندس والكيميائي والفلكي والزارع والصانع والجندي وقبطان السفينة ، هي من غير شك حقائق نافعة ، ولكنها مع ذلك ليست بكافية ولا هي تسد حاجات الإنسان الطلعة الذي يطلب في حياته معرفة أوفى وحقيقة أكمل وأشمل سواء فيما يتصل بنفسه أو بالأشياء الخارجية .

والذى يكفل للإنسان الوقوفَ على تلك الحقيقة الشاملة إنما هو علم آخر فوق العلوم الجزئية ، هو العلم الأعلى ؛ وهذا العلم الكلى هو « الحكمة » ؛ لكن الحكمة لاتنال عفوا ، بل بتأمل ودرس شاق طويل يسمى « الفلسفة » [١].

والفلسفة فى نظر الرواقيين هى « علم الأمور الآلهية والأمور البشرية [٢] » . ولما كان العقل فى اعتقادهم هو العنصر المشترك بين العالم الإلهى والعالم البشرى ، فقد صح أن يقال فى تعريف الفلسفة إنها علم الموجودات العاقلة ، وبعبارة أخرى هى علم الأشياء كلها : لأن الأشياء الطبيعية مندمجة فى الأشياء الآلهية [٣] .

والفلسفة فوق ذلك هى الشعور بكمون العقل فى الطبيعة ، وباستحالة وجود ما يقاوم العقل أو يخرج عن حكمه . ولذلك كانت مهمة الفيلسوف عند الرواقيين مهمةً عقلية عملية معا : هى اطّراح كل ما يخالف العقل ، سواء أكان ذلك اللاعقلى شيئا فى طبيعة الكون أم فى تصرف الإنسان . بل ربما كان مطمح الفلسفة الرواقية أن تدلنا على أن ما يبدو لنا أحياناً مخالفا للعقل إنما هو فى الواقع مفهوم معقول لدى النظر الكلى العميق .

٢ — أجزاء الفلسفة :

والفلسفة عند الحكيم واحدة يتناولها نظره فى جملتها ومن غير تجزئة .

---

(١) انظر : Arnim, II, 95. قارن هذا بكلام أبى الصلت الدانى : « ومن العلوم عامة كصناعة الجدل والفلسفة العليا ، وخاصة كالطب والهندسة .. » (تقويم الذهن . طبع بلانسية . مدريد ١٩١٥ ص ٥٢) .

(٢) Cicéron, *De Officiis*, II, 2, 5.

(٣) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 289.

لـكنها لـما كانت واسعة الآفاق ذات شعاب ومسالك كثيرة قد يضل فيها من ليس له بها خبرة صحيحة ، لم يكن لعامة الناس بدٌّ من أن يتناولوها علوما وأن يتدارسوها مسائل . من أجل هذا قسّم الرواقيون الفلسفة أقساما ثلاثة كبرى : أولها على المنطق الذى يدرس السبيل إلى معرفة الأشياء . والثانى علم الطبيعة الذى يُبحَث فيه عن الله وعن الأشياء . والثالث علم الأخلاق وموضوعه درس السلوك الإنسانى .

وتاريخ الفلسفة اليونانية ، حتى قبل عهد زينون ، يسوق بطبيعته إلى تقسيم الفلسفة إلى هذه الأجزاء الثلاثة[١] : فقد عُنِى الفلاسفة الايونيون بالبحث فى طبيعة الكون وتاريخه ، أعنى بمشكلات علم الطبيعة . وكان أهم ما اتجه السفطائيون إليه هى المسائل التى تبحث فى صحة المعرفة الإنسانية ، أعنى علم المنطق . وشاركهم فى تلك العناية سقراط ؛ لـكنه جدّ فى بحث النشاط الأخلاقى ، أى علم الأخلاق[٢] .

وليس من اليسير أن نتبين متى اهتدى الناس إلى ذلك التقسيم الثلاثى الصورى . ولـكن « شيشرون » يعزوه إلى إفلاطون واتباعه المباشرين فى الأكاديمية : إذ من الممكن توزيع المحاورات الأفلاطونية ودرجها تحت هذه الطوائف الثلاث . و « سِكستوس أمبريقوس » ينسب هذا التقسيم إلى « زينوقراط »[٣] . واتخذ المشاءون ذلك التقسيم كما اتخذه « إبيقور » والرواقيون . لـكن المعروف أن المشائين كانوا يرون منزلة المنطق دون منزلة غيره من العلوم الفلسفية ، لأنه فى نظرهم بمثابة المدخل إلى الفلسفة ،

---

(١) Cicéron, *De finibus*, IV, 2, 4.

(٢) Vernon Arnold, *Roman Stoïcism*, 1911. p. 128.

(٣) Sextus Empiricus, *Adver. Math.*, VII, 16 (Arnim, II, 38) .

فى حين أن الرواقيين أصرّوا على اعتبـاره جزءا من الفلسفة نفسها[١] ، وأصر بعضهم على أنه يتقدم على الجزءين الآخرين « كما أننا فى كيل القمح نقدّم الفحص عن المـكاييل »[٢] . فلا شك أن الرواقيين هم أول من طبقوه وجعلوه أساساً لتعليمهم ولمصنفاتهم ، وكان لاتجاههم هـذا أثر كبير فى الأجيال اللاحقة : إذ نرى هذا التقسيم يبقى فى القرون الوسطى فى الشرق والغرب . صحيح أن الطبيعيات قد ضاقت دائرتها من ناحية واتسعت من ناحية أخرى ، فقد كان القدماء ينظرون إليها نظرة بقيت كما هى حتى آخر القرون الوسطى : كانوا يعـدّونها شاملة لجميع المباحث المتصلة بالطبيعة وبالـكون بما فى ذلك الإنسان ، بل شاملة لمباحث العلة ومبادئ الـكون (وهى المباحث التى جعلوها تابعة للفيزيقا أى العلم الطبيعى واطلقوا عليهـا اسم ميتافيزيقا) ، وأخذ مجال الفلسفة يضيق شيئاً فشيئا : فلم يبق من الفيزيقا القديمة إلاّ الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة والبسيكولوجيا أو علم النفس الإنسانية . وهذا العلم الأخير يريد هو أيضا أن يستقل . لـكن الإطار الذى يحيط بتلك العلوم بقى على نحوها ما اتخذه الرواقيون أو صاغوه : منطق وطبيعة وأخلاق[٣] .

لـكن ما أهم هذه الأجزاء الثلاثة ؟

أهمها من غير شك هو علم الأخلاق فى نظر الرواقيين . لـكن أهل الرواق مع ذلك ، ورغم أقوال أرسطون الرواقى المنشق ، يرَوْن أنه لاغنى عن الجزءين الآخرين من أجزاء الفلسفة . وقد قال بلوطرخوس : « إن زينون كان يفرغ للرد على المغالطات وكان ينصح لتلاميذه أن يدرسوا الجدل الذى يجعلنا قادرين على ذلك » . ويذكر فهرس كتب كليانتس عددا

---

(١) Arnim, II, 49, 49. (٢) Epictète, *Entretiens*, 17, 6.

(٣) G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque* p. 245.

لا بأس به من المصنفات فى مسائل المنطق . وكروسپوس — كما هو مشهور — كان بارعا فى الجدل وقوة الحجة ؛ وديوجانس اللايرسى يذكر له ١١٩ مؤلفا فى المنطق . وكذلك كان الشأن فى علم الطبيعة : اشتغل به زينون وكليانتس ؛ وصرّح كروسپوس أن علم الأخلاق مستحيل من غير علم الطبيعة ، وقال : « ليس من الممكن أن نجد للعدالة مبدأ آخر إلاّ أن تُشتَقّ من زيوس ومن الطبيعة الكلية . وهذان هما المبدآن اللذان ينبغى أن نجعلهما أصلا لكل شىء من هذا القبيل إذا أردنا أن نتكلم كلاماً معقولا عن الخيرات وعن الشرور »[1] .

فإذا صح أن المنطق والطبيعة والأخلاق كلها علوم لاغنى عنها للفيلسوف فما قيمتها النسبية ؟

لا ينازع الرواق فى أن معرفة الطبيعة وقوانينها تفوق المنطق فى الأهمية : فمهمة المنطق سلبية ، إذ يستخدم خصوصاً فى الدفاع عن الحقيقة. ولكنه أيضاً آلة اختراع تجعلنا مثلا نميز الحق من الباطل من المعلومات المستمدة من الحواس . ولكن هل يؤدى ذلك إلى القول بأن المنطق ليس إلا آلة للفلسفة أو « أرغانون » كما زعم أرسطو واتباعه ؟

أنكر الرواقيون ذلك ، وثارت بينهم وبين المشائين من أجله مجادلات نجد أصداء لها عند شرّاح أرسطو : قالوا إن الفن أو العلم إنما يكون آلة لغيره حين يكون له بالنسبة إلى ذلك الغير نوع من الاستقلال ، فتستطيع أن تستخدمه علوم أو فنون متميزة عن ذلك الفن أو العلم ، فيقال مثلا إن فن الحدّاد آلة لفن العمارة : إذ المعمار ليس وحده بحاجة فى البناء إلى عمل الحدّاد ، بل وأيضاً صانع السلاح وصانع العجلات .. ولكن لا يقال إن

---

(١) G. Rodier, *Etudes*, p. 245.

فن الجراحة آلة للطب : لأن الطب وحده بحاجة إلى فنّ الجرّاح . وذلك شأن المنطق : لما كان لا استخدام له فيما عدا الفلسفة لم يكن آلة لها . وفوق ذلك فالمنطق فى الفلسفة له موضوعه الخاص ، ومادته جزء من الحقيقة الخارجة عن علمى الطبيعة والأخلاق ، وهى الإستدلالات : والفكر المنطقى حقيقةٌ موجودة وجودَ الأشياء الطبيعية والأخلاقية . فالمنطق إذن ليس آلة بل هو جزء ، وجزء أساسى للفلسفة . لـكنه مع ذلك دون علم الطبيعة فى الأهمية .

والآن ما العلاقة بين الطبيعيات والأخلاق ؟

يظهر بادئ الأمر أن الرواقيين لم يتفقوا فيما بينهم على رأى : فقدذهب أغلبهم إلى أن مكان الصدارة هو للأخلاق كما رأينا . ولـكن « ديوجانس اللايرسى » يحدثنا أنه قد وُجِد من الرواقيين من جعل مكان الطبيعة فوق مكان الأخلاق نفسها . ولـكن لعل هذا الاختلاف عرضى لا ينفذ إلى صميم الأشياء، ولعل الذين جعلوا الصدارة لعلم الطبيعة كانوا يقصدون بذلك أن معرفة الطبيعة إذا تعمقها الإنسان أصبحت الشرط الأول للأخلاقية ؛ ولعلهم كانوا يسلمون بأن هنالك فضيلة عامية منحطة يمكن تعليمها أو تعلمها دون حاجة إلى معرفه علم الطبيعة ؛ ولـكن الأخلاقية الصحيحة تقوم على معرفة الطبيعة وتنتج عنها مباشرة ، وربما كان ديوجانس نفسه قد أخطأ فى الرواية عن الرواقيين . ومهما يكن الأمر فى تعليل هـذا الانشقاق عن مبادئ الرواق الأصلية — إذا صح أن هنالك انشقاقا — فإن جمهرة الرواقيين قد اتبعـوا فى تقسيم الفلسفة التقسيم الذى ذكرناه أولا : وهو المنطق والطبيعة والأخلاق .

والتشبيهات التى عمدوا إليها واضحة الدلالة على هذا الاتجاه . شَبَّهوا الفلسفة ببستان : علم المنطق سوره ، وعلم الطبيعة أشجاره ، وعلم الأخلاق

فا كهته . وقال بعضهم : الفلسفة كالمدينة المحصّنة : المنطق حصونها ، والطبيعة سكانها ، والأخلاق دستورها . وقالوا أيضاً الفلسفة كالبيضة : قشرها علم المنطق ، وبياضها علم الطبيعة ، وصفارها علم الأخلاق[١].

٣ — تعليم الفلسفة :

ولنحاول الآن أن نتعرف الترتيب الذى كان أصحاب الرواق يتبعونه فى تعلم الفلسفة . ذكر ديوجانس اللايرسى أن بعض الرواقيين كانوا يبدأون بعلم المنطق ويعقبون بعلم الطبيعة ويختتمون بعلم الأخلاق . وعلى ذلك جرى زينون وكروسبوس وأرقيديموس وغيرهم . إلا أن ديوجانس البطولمائى كان يبدأ بعلم الأخلاق ، فى حين أن « أبولودور » كان يجعله فى المكان الثانى . أما بانيطيوس وبوزيدونيوس فيبدآن بالطبيعة على ماذكر «فانياس» تلميذ بوزيدونيوس[٢] . وإذا صحت رواية بلوطرخوس يكون من عادة كروسبوس أن يَستبقى إلى آخر التعليم جزء الطبيعة ، أو على الأقل جزء الطبيعة الذى يَبحث فى الطبيعة الآلهية : إذ كان يرى أن ذلك من أعمق الأسرار التى من شأن الفلسفة أن توقفنا عليها[٣] . ولكننا لا ندرى على التحقيق كيف كان يتيسر له أن يبسط علم الأخلاق دون الرجوع إلى مبادئ علم الطبيعة ، مع أننا نعلم من قبل أن كروسبوس نفسه كان يصرح بأن ذلك أمر مستحيل . ولقد ذهب البعض إلى أن أجزاء الفلسفة الثلاثة شديدة التجاور والاختلاط فينبغى بسطها معا . وهنا أيضا اختلف الرواقيون : روى سِكستوس أمبريقوس « أن أهل الرواق يجعلون المنطق

---

(١) Diogène Laerce, VII, 40. (٢) Diogène Iaerce, VII, 40—41.

(٣) Plutarque, *Contrad.*, IX Arnim, II, no. 42.

فى رأس برنامج التعليم . ولكنهم مع ذلك مختلفون فى مسألة ما ينبغى أن يكون البدء به » .

والذى ينبغى ملاحظته هو أن مذهب الرواق انما قام لسد حاجة عملية لا أجابة لمجرد الرغبة فى الاستطلاع . أحس زينون ، كمعاصره إبيقور ، أن من المحال أن يكون للإنسان مذهب فى الاخلاق دون أن يستند على أساس من الطبيعة والميتافيزيقا : إذ لا يستطيع أحد أن يكون له قواعد للسلوك دون فكرة عامة عن الكون الذى يحيا فيه . فكان زينون إذن مضطراً أن يقدم جواباً عن تلك المشاكل الطبيعية والميتافيزيقية التى كانت تشغل الفكر اليونانى . وكان لابد له من أن يُدخل فى مجال نظرته كل ما كان يهم العقل اليونانى من منطق وخطابة وأخلاق وسياسة وطبيعة ولاهوت .

وإذن فمن الميسور أن نفهم أن الرواقيين يرون أن أجزاء الفلسفة الثلاثة — على ما بين موضوعاتها من تفاوت ظاهر — لا يصح أن تُبحث منفصلة إذ أن بعضها لا يستقل عن بعضها الآخر ، بل جميعها عندهم متساندة كأنما يشد بعضها بعضاً كما ذكر « شيشرون »[1] والواقع انها عندهم مشتبكة إشتباكا يجعل بحثنا فى المنطق يقتضى أن يكون لدينا معرفة عامة بآرائهم فى الطبيعة وفى الاخلاق[2] : ذلك أن العقل فى جميع العلوم واحد لا يتبدل وإن تعددت مظاهره . ولهذا كان مُحالا عند أهل الرواق أن يكون رجل الخير غيرَ العارف بالطبيعة ، غير العارف بالمنطق[3] .

وجملة القول أن الترتيب الذى أتبعه الرواقيون ، أغلب الاحيان سواء فى التعليم أو فى التصنيف ، ربما كان هو الترتيب الذى رسمه

(١) Cicéron, *De finibus*, V, 28.

(٢) Diogène Laerce, VII, 40.

(٣) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I. p. 299.

زينون واتخذه كروسپوس على الأرجح ، وهو الترتيب الذى يصعد من الأسفل إلى الأرفع — إذا صح هذا التعبير — فيبدأ بالمنطق ، معقبا بالطبيعة ، منتهياً بالأخلاق . وعلى هذا النحو سار أغلب مؤرخى الفلسفة الذين كتبوا عن الرواقية . وقد اتبعنا نحن هذا الترتيب فى هذا الكتاب : بدأنا بالمنطق ، ولكننا قدمنا نظرية المعرفة ، لأنها عند الرواقيين شرط المنطق الرواقى .

الفصل الأول

نظرية المعرفة عند الرواقيين

١ — وضع المسألة :

لعل السفسطائيين اليونان هم أول من وضعوا مشكلة المعرفة فى الفلسفة وضعاً جديداً : كانت بحوث الفلسفة عند الأوائل مركزها الطبيعة ، فأصبح مركزها عند السفسطائيين هو الإنسان نفسه . ونادى السفسطائيون بنظرية فى المعرفة « إنسانية » شعبية ، قالوا : لاشيء هو موجود فى ذاته ولذاته . وقال بروتاغوراس : « الإنسان مقياس لجميع الأشياء » ، والحقيقة تدرك مباشرة فى الإحساس نفسه وفيما يظهر للإنسان ؛ فمعرفة الحق ميسورة للناس جميعاً . وجاء أفلاطون فعارض السفسطائية فى قوة حيث قال : إن الحق ليس هو ما تدركه الحواس : لأن الإحساس شيء فردى وقتى ، وليس هو الرأى ، لأن الرأى وسط بين الحق والخطأ ، وإنما الحق لا يدرك إلا بالتأمل والفكر ؛ ومعرفة الإنسان للحق شرطها اللازم هو تملك العلم وحيازة الحكمة التى لا يبلغها إلا الصفوة القليلون[١] . ولكن آراء أفلاطون بهذا الصدد لم يكن من شأنها أن تجد عند العامة

---

(١) R. Robin, *Platon*, Paris 1935, p. 68.

قبولا ، بل كانت نظراته أشبه بارستقراطية فكرية تتجه إلى الخاصة دون الكافة .

وجاء أصحاب الرواق فلم يكن لهم بدٌّ من أن يلاقوا فى طريقهم الصعوبة التي اعترضت جميع المذاهب الفلسفية : وهى انتشار حركة التشكك فى مدارس اليونان عقب الحركة السفسطائية ، ففى ذلك الحين أخذ الناس يميلون إلى أن يضعوا موضع الشك كل نظرية خاصة عن طبيعة الكون ، وبدا لهم أن يرتابوا فى أن يكون ثمة ما يسمح للانسان بأن يقبل أية نظرية مهما كانت . وأظهر النقد العقلى ما فى مدركات الحواس من خداع ، فبيّن أوهام البصر وأوهام السمع ، حتى انتهى الأمر بالرجل العادى إلى الحيرة واليأس من كل معرفة[1] .

فلما نهض زينون للتعليم فى أثينا كان عليه أن يقدّم عن المسائل التى تشغل بال اليونانيين جوابا شافيا وتقريرا واضحا يكون فى متناول الناس أجمعين ، وكان لا بد له أن يُدخل فى فلسفته نظريةً فى المعرفة تبيّن عمليات الذهن فى تحصيل المعلومات ، وتثبت أن الحق ليس ميزة تفرّد بها الحكيم دون غيره ، وليس من الضرورى أن يكون الحق ثمرة للعلم ، بل يمكن أن يُدرَك الحق مباشرة وعفواً دون تكلف : لأنه إذا كان العلم (بمعنى القدرة على عدم الخطأ) إنما يخص الحكيم وحده ، فإن إدراك الحق أمر شائع يشترك فيه الناس كافة[2] .

٢ — الرواقيون حسيون عقليون :

تبدو نظرية الرواقيين فى المعرفة لأول وهلة مصبوغة صبغة حسية .

---

(١) Bevan, *Sioïciens et Sceptiques*, p. 26—27.

(٢) Cicéron, *Derniers Académiques*, I, 41.

والمعروف أن أهل الرواق حسيون ، صرحوا بالمبدأ الحسى المشهور القائل بأن « لاشىء فى الذهن مالم يكن قبلُ فى الحس »[١] : فهم لايسلمون بمعرفة المعانى معرفةً مباشرة حدْسية ، بل كل معنى عندهم فأصله فى التصور الحسى ، فهم فى هذا على وفاق مع معاصرهم « إپيقور » ، ولكن إبيقور يقف هنا ، فى حين أن زينون يتابع السير كما سنرى . والراقيون ينحون نحو أرسطو إذ يشبّهون الذهن قبل ورود الإحساسات عليه بالصحائف البيضاء لم ينقش عليها شىء ، والعقل على شرف منزلته من النفس يرونه منبع الإحساسات ، بل هو نفسه إحساس ، فيما يقول « شيشرون » روايةً عنهم[٢] .

فالإحساس إذن فى نظر أهل الرواق هو أول مراتب المعرفة وعمادها. لكن هذا الإحساس المنفعل — فى نظرهم — ليس إلا مادة تتناولها النفس فتكيّفها كما تشاء . ذلك أن للنفس جهداً وقوة فاعلة[٣] ، فإذا وَردت عليها أثناء التجربة أشياء من الخارج ، تركت فيها آثاراً غامضة جزئية متغيرة . وتستولى النفس على تلك الآثار فتستخرج منها أحكاماً واضحة وحقائق عامة ومبادئ ثابتة وما إلى ذلك مما هو شأن إنسان يفكر فيسعى جهده لفهم العالم الذى يعيش فيه وتفسيره فى شتى مظاهره .

وإذا كان فكر الإنسان قادراً على التجريد والإضافة والتأليف والنقل والمضاهاة ، فهو لايستطيع الخروج عن مقدمات الإحساس[٤] . فكأن الحواس هى وسيلة المعرفة ، ووظيفة العقل هى ربط الأفكار والمعانى ربطاً

(١) "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu."

(٢) Cicéron, *Acad.*, II, 10.

(٣) Cicéron, *Acad.*, II, 10 : "Mens naturalem vim habet, quam, intendit ad ea quibus movetur"

(٤) Epictète, *Dissertations*, I, 6, 10.

يتألف منه نظام يسمى بالعلم . لكن الحواس ليست إلا خادمة ، والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته ، فيرتب رسائلها ويوجهها إلى غايتها . فالعقل عند الرواقيين هو — على حد تعبير شيشرون — تلك القوة « التي يرى الإنسان بها النتائج والأسباب ويفهم سيرها ، ويقارن بين المتشابهات ويربط المستقبل بالحاضر[١] » . وإذن فمهمة العقل هي إدراك حدوث الأشياء في العالم والإحاطة بما بينها من روابط ، وبعبارة أخرى هي فهم تلك الوحدة المعقدة التي يعبر عنها بالنظام (لوغوس لوغسموس)[٢] .

٣ — « المعاني الشائعة » أو « الأولية » :

ولكن إذا لم يكن العقل — كما زعم الإبيقوريون — مجرد تذكر لإحساسات منفعلة ، وإذا ثبت على العكس أنه هو الذي يستولي على المواد التي تأتي بها التجربة فيؤلف منها المعارف والعلوم[٣] ، أليس معنى هذا أن العقل يستند في هذا العمل على قواعد ومبادئ تسبق التجربة نفسها ؟ الحق أن أصحاب الرواق وإن كانوا لم يقبلوا المثل الأفلاطونية ، وأنكروا أن للصور المفارقة وجوداً مستقلا في الخارج ، وقالوا إنها لا وجود لها إلا في أذهاننا ، فقد قالوا مع ذلك بأن من هذه الصور الذهنية أو المعاني ما هو سابق على تجاربنا وما يمكن أن يؤلف بواسطته جميع المعاني الأخرى ، وهذه المعاني تتميز بأنها سابقة لجميع ما عداها ، وأنها تتكون لنا منذ الصغر ، وإنها تكون بالفطرة والطبع لا بالاكتساب والتجربة[٤] . ويسمى الرواقيون مجموع

(١) Cicéron, *De officiis*, I, 4.

(٢) Cicéron, *De finibus*, II, 14

(٣) Sénèque, *Lettres*, 120

(٤) Bréhier, *Chrysippe*, p. 67.

هذه المعانى الفطرية التى تشترك فيها جميع الموجودات العاقلة باسم « المعانى الشائعة » (κοιναὶ ἔννοιαι) ويسمونها أيضاً « الأوليات » (προλήψεις) يعنون بذلك ما ذكرنا من أنها سابقة على كل معرفة عقلية تمتلكها نفوسنا اكتساباً . ولذلك عرفوا « المعنى الأوّلى » بأنه الأمر الكلى الذى نتصوّره تصوراً طبيعاً[1] . ويقول « شيشرون » إن مثل هـذه المعانى هى الأسس التى يقام عليها بناء العلم[2] . ويذهب «سنكا» إلى أنها «بذور» (semina) تحوى صور الأشياء الفردية كلها ؛ يريد بذلك أنها معرفة سابقة لهـذه الصور قبل تطورها[3] .

وربما اشتبه أمر هـذه النظرية الرواقية عن « المعنى الأولى » بالنظرية الأفلاطونية المشهورة عن « التذكر » ، تلك النظرية التى تذهب إلى أن العلم الذى يكون لنا فى حياتنا هذه إنما هو تذكر لما شهدناه ووقفنا عليه فى حيـاة سابقة حين كانت نفوسنا تنعم بمجاورة عالم العقول[4] . لـكن الفرق بين النظريتين عظيم : فإن المثل — فى نظرية أفلاطون — لا تفسر معرفة الأشياء الحسية ، بل معرفة الأشياء المستقلة عن الحس ؛ وأفلاطون يرى هـذه المعرفة وحدها جديرة باسم العلم . أما « المعانى الأولية » عند الرواقيين فليست إلا بدايات وأسساً لـكل نوع من أنواع المعرفة إطلاقاً : ذلك أن أصحاب الرواق — كما رأينا — لا يرون مجال العقل مبايناً لمجال الحس ، بل يقولون أن العقل مصدره الحس بل هو حاسة من الحواس .

فلعل المعانى الأولية والتى هى أصل العلم هى نتائج تجربة سـابقة من طراز أعلى من طراز التجربة الأرضية : تلك هى التجربة التى اسـتفادها

---

(١) Diogène Laerce, VII, 51, 53 (٢) Cicéron, *De legibus*, I, 10.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 95. (٤) Platon, *Ménon*, 81 d — 85 b.

الذهن قبل اتصاله بهذا الجسد الأرضي ، أعني حين كان ناراً خالصة لا شائبة فيها ، فكان يحيا حياة الأرواح السماوية النقية[١] . وللمعاني الأولية الشائعة عند الرواقيين منزلة كبيرة[٢] : كانوا يفاخرون من أجلها بأنهم على وفاق مع الفطرة[٣] ، ولعلهم استطاعوا بهذه النظرية أن يحلوا مشكلة البحث العلمي التي وضعها أفلاطون في محاورة « مينون »[٤] . وإذا كان هناك شيء من التناقض في القول بعلم وبفطرة أخلاقية في وقت واحد ، فإن نظرية الأفكار الشائعة جاءت بمثابة الموضع الذي تلتقي فيه الفطرة بالعِلم : فهذه الأفكار الشائعة ليست ذاتها علماً بل هي بذرة العلم . والرواقيون ، بنظرتهم المتفائلة ، رأوا أن هنالك انسجاماً ضرورياً بين الفطرة والحق[٥] .

٤ — مراتب المعرفة :

نبدأ المعرفة في المذهب الرواقي بما يسمونه « التصور » (φαντασία) وهو الصورة الذهنية لموجود حقيقي ، أو الأثر الذي يحدثه في النفس شيء خارجي[٦] . ويقول زينون إن هذا الأثر ينطبع في لوحة الذهن كما ينطبع الختم على الشمع . ويذهب « كروسيوس » إلى أن الأشياء الخارجية تحدث في النفس ما يحدثه الصوت أو اللون في الهواء . والتصور بمثابة أول حكم على الأشياء يعرض للنفس فتمنحه من عندها القبول

---

(١) Sénèque, *Consol. ad Helvid.*, 6 -
(٢) Sénèque, *Lettres*, 117, 6
(٣) Plutarque, *Comm. not.*, 31, 1.
(٤) Arnim, II, 32, 34.
(٥) Bréhier, *Chrysippe*, p. 68.
(٦) Cicéron, *Acad.* I, 11.

أو « التصديق » أو التسليم (συγκατάθεσις) . وهذا « التصـديق » قد يكون على حق وقد يكون على غير حق : فإن كان على غير حق أخطأت النفس ولم يصدُق ظنها ؛ وإذا منحته التصديق على حق ، كان لها الفهم و«الإحاطة» (κατάληψις) أعنى إدراك الأمور على وجه يطابق تصورها . ولـكيلا يكون التصديق تصـديقاً خاطئاً ، ولـكى يفضى إلى الإدراك الصحيح ، ينبغى أن يكون التصور صحيحاً . والتصور الصحيح هو مايسميه الرواقيون «التصور المحيط» القاهر (φαντασία καταληπτική)[١] وهو — فيما يقول « سكستوس إمبريقوس » — تصور يكون له من البداهة والقوة ما يحملنا على التصديق به والإذعان له[٢] . وهذا «التصور» يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة فى يقين . فالتصور المحيط هو معيار ومحك للحق »[٣] . ويرى الأستاذ «برهييه» — خلافاً لبعض مؤرخى الفلسفة — أن لفظ « التصور المحيط » لا يعـنى أن « التصور » قادر بنفسـه على « الإحاطة » : إذ « التصور » ليس فعلا ولا شيئاً فاعلا تدرك النفسُ الشيءَ بواسطته ، وإنما هو منفعل ؛ وكونه محيطاً معناه أنه قادر على إحداث الإدراك والتصديق الصحيح[٤] .

وإذا بلغنا مرتبة « التصور المحيط » الذى يشـترك فيه الحـكيم والجاهل على حد سواء ، فقد بلغنا أول مرتبة من مراتب اليقين . وما العلم الذى اختص به الحـكيم إلا زيادة فى قوة هذا اليقين الذى لم يتغير مجاله ،

---

(١) Diogène Laerce, VII, 46.

(٢) Sextus Empiricus, (dans Anim, II, 25, 15)

(٣) Diogène Laerce, ,VII, 54-

(٤) E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie,* tome I, p. 301.

بل كل ما فى الأمر أنه أصبح من الوثوق بمكان عظيم .

تلك مراتب المعرفة عند أهل الرواق : فمرتبة « التصور » فوقها مرتبة « التصديق » ، ومرتبة « التصديق » فوقها مرتبة « التصور المحيط » ، وفوق هذه المراتب كلها مرتبة « العلم » . وليست هذه المراتب المختلفة إلا جهوداً متتالية تبذلها النفس مرتقيةً من الجزئى إلى الكلى ومن الخاص إلى العام . والنفس بما أوتيت فى جوهرها من قوة فاعلة كفيلة أن تحقق هذا الارتقاء من مستوى الإحساس إلى مرتبة اليقين .

أراد شيخ الرواقية — فيما يروى « شيشرون » — أن يقرّب إلى الأذهان هذه النظرية وأن يلخصها فى صورة فاتنة : « فأشار إلى يده باسطاً كفه وقال : هذا هو التصور ؛ ثم ثنى أصابعه قليلا وقال : هذا هو التصديق ؛ ثم أطبق كفه وقال : وهذا هو الإدراك ؛ وأخيراً قبض بيده اليسرى على جُمْع كفه اليمنى وقال : وهذا هو العلم الذى اختص به الحكيم » [١] .

والمثال المتقدم يفيدنا أن « التصور » وحده لا يحيط بشىء ما ، وأن « التصديق » يهيّئ حصول الإدراك ، والإدراك وحده يحيط بالأشياء أى بالعلم . وظاهر أن كل الفرق بين هذه الصور الأربع من المعرفة عبارة عن تفاوت قوة الاقتناع قلةً وكثرة . وإذا كان للمعرفة مراتب متفاوته فذلك لتفاوت ما يبذل الإنسانُ من « جهد » وكد ؛ وفى اليقين درجات متفاوتة كجهد النفس [٢] .

---

(١) Cicéron, *Premiers Académiques*, II, 144.

(٢) Stobée, *Eclogae*, II, 128.

فالجهد النفسى إذن يفسر التعقل كما يفسر الإرادة ، وإلى المجهود الإرادى يمكن أن تُردَّ نظريةُ المعرفة عند الرواقيين ، ومن باب أولى مذهبهم فى الأخلاق .

٥ — معيار الحق :

نعود إلى بحث المشكلة الصعبة التى أشرنا إليها فيما سبق : وهى البحث عن مقياس أو محك للحقيقة ، أى الاهتداء إلى قاعدة (κανών) أو معيار (κριτήριον) نستطيع بهما أن نفرق بين الحق والباطل .

اختلف أصحاب الرواق فى هذه المسألة ؛ وكان فى اختلافهم إحراج لهم وإضعاف لموقفهم فى نزاعهم مع الأكاديميين الذين أنكروا أن يكون للحق معيار .

ذهب جمهور الرواقيين إلى أن معيار الحق هو « التصور المحيط » ، ويُنسَب هذا الرأى صراحة إلى « كروسبوس » و « إنطيپاطر » و « أپولودور »[١] ؛ ومعنى هذا أن التصور الصحيح يمكن أن يميّز من التصور الزائف على حسب درجته من الوضوح . وهذه النظرية العامة يمكن أن ترد فى أصلها إلى « زينون »[٢] ، وبعبارة أخرى يُقال إن معيار الصورة الذهنية الصحيحة هو وضوحها (εναργεια, perspicuitas)[٣] . والوضوح صفة تتعلق برؤية حقيقية تكون على نحو لا يستطيع العقل أن لا يُذعِن له[٤] ؛ فلابد للتصور المحيط من أن يأتى من شىء حقيقى . فيخرج من

---

(١) Diogène Laerce, VII, 54.

(٢) Pearson, *Zeno*, fr. 11 ; Diogène Laerce, VII, 50.

(٣) Ciceren, *Acad.*, I, 11, 41.

(٤) Cicéren, *Acad.*, II, 12, 38.

ذلك الرؤى الباطلة والأوهام والهواجس والأحلام .

وذهب بعض الرواقيين القدماء — فيما يروى پوزيدونيوس فى رسالته عن « المعيار » — إلى أن معيار الحقيقة هو « العقل الصريح » أو « العقل المستقيم » (ὀρθὸς λόγος) . والعقل الصريح عندهم هو حسن استعمال العقل الذى يشترك الناس فيه كافة دون تفريق[١] . ولما كان استعمال ذلك العقل إستعمالاً حسناً ليس من نصيب الكافة ، فمعنى ذلك أن كنه الحقيقة لا يقف عليه إلا الآلهة والحكماء .

ويروى ديوجانس اللايرسى أن « كروسپوس » يرى للحقيقة نوعين من المعايير : الإحساس و « المعنى الأوّلى » ، فى حين يرى « بويطوس » الصيدونى أن هنالك أربعة معايير : الإحساس والذهن والنزوع والعلم[٢] .

ويخيّل إلينا بإزاء هذه الأقوال المتضاربة أن أى جزء من أجزاء المعرفة الرواقية يمكن أن يقال عنه أنه معيار للحق عندهم دون ابتعاد عن روح مذهبهم . ويبدو أن هذه المعايير جميعاً تستوى فى النهاية ولا تتنافى — كما بيّن الأستاذ برهييه —[٣] إذ المطلوب على كل حال هو إما « التصور » الذى يُفضى ضرورةً إلى الإدراك ، وإما الإدراك وعلاقته بإدراكات أخرى ؛ وسواء أكان هذا أم ذاك ، فالقوة العقلية الفاعلة إنما قِوامها الفعل النفسى الذى يحيط بالشىء المحسوس إحاطة شاملة . والإحاطة والتصديق هما الفعلان الأساسيان من أفعال العقل الصحيح باعتباره معرفة . أما الإحساس والمعنى الأوّلى اللذان قال بهما كروسپوس فليسا

---

(١) Diogène Laerce, VII, 54. (٢) Hicks, *Stoic and Epicurean*, p. 70.

(٣) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 303.

إلا نوعين من « الإحاطة » ؛ وكما أن الإحساس فعل من أفعال الإحاطة بالمحسوس ، فكذلك « المعنى الأوّلى » هو الإدراك العقلى أو الفكر الذى نفذ فيه العقل ، فهو محيط[1] .

٦ — الإجماع :

وإذ رأى الرواقيون أن ليس من الميسور فى كل وقت أن يبلغ الإنسان تمام اليقين فقد وجب على المرء أن يقنع بما دون الحقيقة الجازمة . ولذلك أخذ الرواقيون بما سموه « عموم الاتفاق بين البشر » أو بما يسمى فى إصلاح المسلمين « بالإجماع » . وهذا « الإجماع » يؤدى مهمة لا يستهان بها وخصوصاً فى مسألة الاعتقاد بوجود الآلهة فى المذهب الرواقى[2] . ولعل ذلك المعيار لم يكن من رأى الرواقيين من دعاة الثورة والتجديد ، وأغلب الظن أن أصحابه هم من المحافظين وأنصار الدين المقرر . فلا عجب أن نرى من القائلين بالإجماع « پوزيدونيوس » أولا و « سنيكا » من بعد[3] .

ولكن الإجماع ليس فى ذاته دليلا على الحق ، بل أقصى ما يستطيع إجماع الناس على شىء هو أن يكون دليلا على حضور معنى من « المعانى الشائعة » التى توجد فى نفوس الناس قاطبة .. فإذا رأينا أن المعنى الشائع يزداد كل يوم قوة وجلاء ، وإذا زاد استمساك الناس به كلما اقتربوا من مرتبة الحكمة ، فإن الإجماع يصبح عند ذلك سنداً وحجة قوية[4] .

---

(١) Bréhier, *Chrysippe*, p. 103 sqq.

(٢) cf. Vernon Arnold, *Roman Stoicism.*, p. 143.

(٣) Cicéron, *Natura deorum*, II, 2, 5. (٤) -Sénèque, *Lettres*, 117, 6.

٧ — الاحتمال :

ولقد جعل أنصار الرواق لأول عهدهم مذهب الاحتمال أو الأخذ بأرجح الآراء مذهباً هادياً لهم في الحياة . وأعانهم على ذلك اشتباه لفظ « التعقل » (τὸ εὔλογον) الذى طالما أقحموه فى كتاباتهم ومناقشاتهم . وهذا التعقل يفيد من حيث الشكل مسايرة العقل والفكر . ولكن إذا نظرنا إليه من ناحية العمل وجدناه تبريراً لانتهاج أى طريق يمكن الدفاع عنه دفاعاً معقولا مقبولا . ويروى « ديوجانس اللايرسى » أن الملك « بطليموس فيلوباطر » دعا « سفيروس » الرواقى لتناول الطعام على مائدته ، فوضع الملك أمام ضيفه بعضا من الفاكهة مصنوعة من الشمع . ولما هم « سفيروس » أن يأكل منها قال له الملك ممازحاً : « ألم تعط الآن تصديقك لتصور زائف ؟ » فأجاب سفيروس : أننى لم أصدق تصور « هذه فاكهة » ، وإنما صدقت الاحتمال بأن تكون الفاكهة التى يقدمها الملك بطليموس فاكهة صحيحة لا زائفة[١] .

وفى العهد الرومانى الأمبراطورى أخذت تفشو روح تشاؤم وارتياب ربما كانت أثراً من آثار المسيحية الناشئة ، فساقت الناس إلى نوع من عدم الثقة بالمعرفة الإنسانية : فنرى « سنكا » يتكلم عن قلة صدق الحواس ، وعن الضعف المألوف فى إحساس البصر[٢] ، ونرى « مرقس أوريليوس » يشعر بأن أعضاء الاحساس مبهمة ومن السهل التأثير عليها[٣] .

---

(١) Diogène Laérce, VII, 177.

(٢) Sénèque, *questions naturelles*, I, 2, 3.

(٣) Marc-Aurèle, *Pensées*, V, 33,

ولئن كان قدماء الرواقيين قد سلموا بخطأ الحواس إلا أنهم كانوا يؤمنون بإمكان التغلب على تلك الصعوبة وإصلاح عيوب الحواس. وفقد تلاميذهم المتأخرون تلك الثقة، كما قلنا، فنشأ بينهم مذهب «التوقف عن الحكم» وذاع المذهب بعد أن كان من الأمور النادرة[1].

٨ — نقد النظرية :

عارض أصحاب الأكاديمية الجديدة نظرية المعرفة الرواقية : ذكر «شيشرون» أن «أرقيزيلاس» كان من دأبه أن يهاجم زينون[2]. أما «قارنيادس» فكان يقول مقلداً العبارة المعروفة عن «كروسيوس» : «لو لم يوجد كروسيوس لما وجد قارنيادس»[3]. حاول «ارقيزيلاس» و «قارنيادس» أن ينقضا فكرة اليقين الرواقى، فهاجما نظرية «التصور المحيط» وأنكرا أولا أن يقع التصديق على تصور أو فكرة مع أن التصديق إنما يقع على قضية أو حكم، ثم قالا : لا نستطيع أن نتبين فرقاً بين التصور المسمى محيطاً — وهو الذى حقيقته يقينية — وبين مجرد التصور البسيط، فيمكن أن يوجد إلى جانب تصور مزعوم الصدق تصور آخر لا يختلف عنه بوجه من الوجوه مع أنه باطل. وأخذا فى تفنيد فكرة الوضوح باعتبارها عند الرواقيين معياراً للحق، فقالا إن وضوح الإدراك لا يكفى ضماناً للحق؛ وقد يحدث للإنسان تصورات واضحة قوية وهى مع ذلك غير موجودة ولا تنطبق على حقيقة، وإنما هى أوهام من قبيل أخطأ الحواس، ورؤى المنام وخيالات السكر والجنون : فليس لدينا وسيلة

---

(١) V. Arnold, *Roman Stoicism*, p. 144.

(٢) Cicéron, *Acad. post.*, I, 12, 44.

(٣) Diogène Laerce, IV. 62.

للتمييز بين « التصور المحيط » وغير المحيط أو الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية ، وليس هنالك علامة ولا معيار للحقيقة[١] .

وقد يؤخذ على نظرية الرواق فى المعرفة أنها نظرية ساذجة عامية وأن زينون — فيما يظهر — لم يميز إلا تمييزاً سطحياً بين « التصور المحيط » القاهر وبين التصور المزعزع القليل الإحاطة ، وأنه خلط بين الشعور باليقين — وهو أمر بسيكولوجى — وبين التبرير للاعتقاد وهو أمر منطقى : فقوله بأن هناك تصورات لا يمكننا إلا أن نؤمن بها ليس جواباً مقنعاً عن ذلك السؤال النقدى الذى وجهه الشكاك فى قولهم : ماذا ينبغى أن نعتقد[٢] ؟

لكن الحقيقة أن زينون وأتباعه لم يكن يعنيهم النظر بقدر ما يعنيهم العمل . فكأنهم ، بأزاء حجج الشكاك وغيرها ، قد قنعوا فى نقضها بما أوتوا من قوة الاعتقاد والإيمان ، وطمعوا فى أن يبينوا أن هناك مدركات يقينية لا يمكن أن يتسرب الشك إليها ؛ فمعرفة الأشياء ممكنة : والدليل على ذلك أننا نبلغها فى الحياة العملية . ولقد سخر « أرسطون » من جاره الأكاديمى المتشكك إذ زعم أنه لا يرى حتى الشخص الجالس بجانبه[٣] .

ومهمة هذه النظرية الرواقية هى أن تجعل اليقين والعلم يدخلان عالم الحس بعد أن استبعدهما أفلاطون عنه استبعاداً . فالحقيقة واليقين — فى نظر الرواقيين — أمران موجودان فى المدركات التى يشترك الناس فيها ، وهما لا يقتضيان من الصفات إلا ما كان بمقدور كل فرد ، يستوى فى ذلك العالم والجاهل . نعم لا يحوز العلم إلا حكيم ، لكن العلم مع ذلك لا يخرج

---

(١) Cicéron, *Acad. pr.*, II, 13. (٢) Bevan, *Stoiciens et Sceptiques*, p. 32.
(٣) Diogène Laerce, VII, 163.

عن ميدان المحسوس ويظل موثوق الصلة بالمدركات التي يشترك الناس فيها كافة[1] .

وحسبنا هذا عن نظرية المعرفة عند أصحاب الرواق لنتبين مبلغ ما كان لفعل النفس عندهم من مكان خاص فى تكوين الخواطر والمعانى ، ولنتبين أيضاً إلى أى حد يمكن أن يسمى الرواقيون حسيين . نعم ليس هناك معرفة غير معرفة الحقائق الحسية : لكن هذه المعرفة يخترقها العقل منذ بدايتها وهى دائمة الاستعداد لقبول فعله وتنظيمه . فالأفكار والمعانى المركوزة فى نفوسنا منذ صبانا — كفكرة الخير والعدل والله —[2] ليست تأتينا من مصدر يختلف عن الحواس ، بل هى مشتقة من استدلالات فطرية منشؤها إدراك الأشياء : ففكرة الخير مثلا آتية من الموازنة العقلية بين الأشياء الخيّرة ندركها من حيث هى كذلك إدراكا مباشراً[3] ، وفكرة الله تأتينا استنباطاً من مشاهدة جمال الطبيعة ونظام العالم . وكل ما فى الأمر أن هذه الاستنباطات شائعة يشترك فيها الناس كافة .

ونظرية الرواقيين فى المعرفة — على الرغم مما وجه إليها من طعنات — نظرية لا تخلو من بعض الحقائق الصحيحة : فلا بد أولا أن يكون فى العالم أشياء نعرفها ، ولولا ذلك لما أمكن أن تثار مشكلة المعرفة مطلقاً . ثم أننا ينبغى أن نسلّم بأن معرفتنا بالواقعات المادية مصدرها تجاربنا الحسية ؛ وإذا كان جزء من تجاربنا الحسية يبدو لنا خداعاً ، فذلك لأن هنالك أجزاء أخرى نستطيع أن نثق بها ولو ثقة نسبية . فإذا اعتبرنا صورة من الصور —

---

(١) Bréhier, *Histoire de la Phliosophie*, I, p. 300

(٢) Diogène Laerce, VII, 53.

(٣) Cicéron, *De finibus*, III, 10.

كصورة العصى المستقيمة التى ترى فى الماء مكسورة — فوصفاها بأنها مظهر خداع ، أفليس معنى ذلك أننا نعارضها بمظاهر أخرى للعصى ، مظاهر تختص بالبصر واللمس هى أثبت وأكثر اتساقا ؟ يضاف إلى ذلك أن طابع الوضوح الذى يتكلم الرواقيون عنه هو بلا نزاع صفة من الصفات التى نميز بها فى الحياة الواقعية الإدراكات الصحيحة من الإدراكات الزائفة . ونستطيع أيضاً أن نسلم لزينون أن الحكيم لا يخطئ قط لأنه لا يمنح تصديقه أبداً إلا إلى « تصور محيط » قاهر . ولكن التصور لكى يكون قاهراً ينبغى أن يكون واضحاً تاما حتى لا يحتمل تأويله إلا وجهاً واحدا .

ونظرية الحكم الرواقية تبدو لنا جديرة بالاعتبار : يرى زينون أن الإنسان حين يقع فى الخطأ ، فيصدّق شيئاً باطلا ، فإثم ذلك عليه هو ، لا على الأشياء التى وردت عليه وتأدت إليه دون أن تفرض عليه اعتقاده ، بل تركت له من الحرية والاختيار مالم يحسن الاستفادة منه . ولقد سلّم أنصار المدرسة الرواقية بأن عدداً عظيماً من الإدراكات الحسية لا تجبرنا ، بل تترك لنا وجوه الاختيار فى الاعتقاد ، وأن الحكمة عبارة عن معرفة هذه الوجوه والتوقف عن الحكم (ἐποχή) والإمساك عن التصديق والاعتقاد .

وقد رأينا كذلك أن الحكيم فى الحياة العملية إنما يتابع أرجح الوجوه مع معرفته بذلك . وإذن فذلك موضع لا يخالف المذهب الرواقى فيه نظريةَ التشكك الأكاديمى : كلا المذهبين ينصح بالتوقف عن الحكم . لكن إذا كانت الأكاديمية تذهب إلى أن جميع التصورات تترك لنا الخيار ، فإن الرواقية تقول بأن بمقدور الإنسان أن يجد من الإحساسات والتصورات ما يستحق أن يصدّق به الحكيم تصديقاً كاملاً ، وأن يبنى

عليه مذهباً فى المعرفة اليقينية . وكأنّ زينون بنظريته فى المعرفة قد قصد إلى تشجيع الناس على أن يتناولوا ، بغاية الثقة ، الحقيقةَ التى جاء يعلنها إليهم عن الطبيعة وعن الله وعن الإنسان[١] .

فى النظرية الرواقية استقصاء لا بأس به عن وظيفة الحواس وحدودها وسيطرة العقل عليها . وفيها أيضاً ثغرات كثيرة ومواضع مضطربة لا اتساق فيها ، فضلا عن أنها عجزت عن أن تجيب على اعتراضات الشكاك إجابات مقنعة من وجهة المنطق الصرف . لكن الرواقية مع ذلك قد استطاعت أن تثبت على جميع الطعنات ، فدلت بهذا على أن موقفها فى المعرفة موقف مشروع ، أو هو على الأقل موقف قد ارتضاه من يطلبون إلى الفلسفة هداية فى الحياة العملية .

---

(١) Cf. Edwyn Bevan, *Stoïciens et Sceptiques*, p 30-33

الفصل الثانى

المنطـــق الرواقى

---

١ — قلة الإنصاف فى الحكم على المنطق الرواقى :

كان القدماء يجلون « زينون » و « كروسپوس » ويشيدون بعلو منزلتهما بين الفلاسفة . ولكن الكثيرين من قدماء الكتاب الذين تعرضوا للفلسفة الرواقية لم يحسنوا فهمها ، فحملوا عليها أشياء بعيدة عنها . واشتهر الأمر حتى وجدنا صدى لهذا التحامل فيما كتب الكتاب والشعراء أمثال « لوكريس » و « هوراس »[١] . وأقوال « شيشرون » ومصنفاته حافلة بالسخريه من الرواقيين وإنكار تجديدهم الفلسفى[٢] . و « شيشرون » نفسه هو صاحب العبارة المشهورة : « الرواقيون إنما يخالفون المشائين فى الألفاظ لا فى جوهر الأشياء . . . »[٣]

---

(١) Horace, *Satires*, Livre I, 3, 121-124, 127.

(٢) Cf. Cicéron, *De finibus*, III; *De fato*, etc.

ويروى « پلوطرخوس » أن « كاتون » الرواقى طعن يوما فى « مورينا » وأخلاقه ؛ وكان « شيشرون » فى ذلك الحين قنصلا ، فنهض للدفاع عن « مورينا » ساخرا من الرواقيين ومن مفارقاتهم وأعاجيب مبادئهم سخرية أثارت فى الجلسة عاصفة من الضحك لم ينج منها القضاة أنفسهم ، حتى قال « كاتون » نفسه لمن كانوا معه فى الجلسة : « حقا أن قنصلنا رجل ظريف ذو نكتة » .

(Plutarque, *Vie des hommes illustres*, tr. par Ricard, 1880, p. 641)

(٣) "Stoicos a Peripateticos non rebus dissedere sed verbis"-

وكان للمنطق الرواقى نصيب وافر من تلك المطاعن . فأصر «شيشرون» على ترديد رأى أستاذه « أنطيوخوس » فى أن الجدل عند الرواق لم يكن شيئاً مبتكراً وإنما هو تحرير لنظريات الأكاديمية القديمة[١] . ونحسب أن فى مثل هـذه الأحكام على الرواقية قسوة وبعدا عن الأنصاف . ونستطيع مع ذلك تعليل حكم « شيشرون » وأستاذه بأمرين : الأول أن الرواقيين فى عهد الخطيب الرومانى استعاروا الكثير من تفاصيل المذهب الأكاديمى. والثانى أن « أنطيوخوس » كان يجهل الفرق الكبير بين المدرستين الأفلاطونية والرواقية ، فتورط فى حكم جاوز حد الصواب . وربما كان مما ساعد على ذيوع هذه الأقوال التى فيها غض من شأن المنطق الرواقى أن « كروسبوس » يبدو فى دراساته المنطقية — وخصوصاً فى ترتيب المواد — وكأنما استخدم مجموعة المنطق الأرسطاطاليسية المسماة « أرغانون » ، فهو يجاريها تارة ويخالفها تارة أخرى[٢] . أضف إلى ذلك أن « كروسبوس » نفسه قد نسب جدله — فيما يظهر — إلى جـدل أفلاطون وأرسطو[٣] . ولكن تلك المشابهات أدنى إلى أن تكون عرضية سطحية ، لا تصل إلى الصميم ، ومن العسير علينا أن نقرها . وسنرى فى هذا الفصل بجلاء أن بين الرواقية وبين المذهبين الأفلاطونى والأرسطاطاليسى خلافاً جوهرياً عميقا لا خلافا لفظيا — كما زعم « شيشرون » .

ولم يسلم المنطق الرواقى من نقد المؤرخين المحدثين . وحسبنا أن نشير هنا إلى رأى ثلاثة من مؤرخى الفلسفة فى أواخر القرن التاسع عشر ، وهم

---

(١) Cicéron, *Acad.*, I, 12, 43

(٢) Emile Bréhier, *Chrysippe*, p. 23

(٣) Arnim, III, 38, 21 ; Blutarque, *Stoic. repug.*, 34

« فرانك »[١] و« برنتل »[٢] و« تسلر »[٣] . وهم يكادون يتفقون على أن المنطق الرواقى خالٍ من مواضع الطرافة ، وعلى أن الرواقيين — بالغة مابلغت جهودهم فى نحت الألفاظ ووضع الاصطلاحات الجديدة — لم يزيدوا على منطق أرسطو شيئا ، بل إن منطق الرواق — فيما يزعمون — ليس إلا المنطق الأرسطاطاليسى مبسطا مشوه الصورة متنافر الأجزاء .

ولا شك أن فى هذا الحكم أيضا مغالاة وتعسفا . ولهذا رأينا أنه ما وافى القرن العشرون حتى فترت تلك الحملات المعهودة ، وتلاشت القسوة فى الحكم على الرواقية والرواقيين ، فإذا بالأستاذ الفرنسى « بروشار » ينهض مدافعا عن المنطق الرواقى ، ذاهبا إلى أن الرواقيين بذلوا من غير شك جهودا محمودة حين حاولوا أن يرسموا تخطيطا أوليا لمنطق استقرائى ، وأن يقيموا نظرية « الناموس الطبيعى » التى تعدّ اليوم أساس العلوم الحديثة[٤] . أما المسيو « برهييه » الأستاذ الحالى لتاريخ الفلسفة بالسربون ، فلعله لم يكن يقبل إلا بشىء من التحفظ رأى « بروشار »[٥] . غير أنه قد عاد أخيرا إلى الكلام على الرواقيين مقتصرا على إظهار جهودهم فى المنطق ، دون إطراء لهم أو تجنّ عليهم[٦] .

أما نحن فجل قصدنا أن نمهد للقارىء عن منطق الرواق بفكرة نرجو

---

(١) Ad. Franck, *Esquisse d'une histoire de la logique*, Paris 1838

(٢) Prantl, *Geschichte der Logik*, I, p. 401-496.

(٣) Zeller, *Die Philos. der Griechen*, 3e éd. Vol. III, lere Partie (1881), p. 105, 106.

(٤) Brochard, *Etudes de philos. ancienne et moderne*, 1926, p. 221-251.

(٥) Bréhier, *Chrysippe*, p. 72—74.

(٦) Bréhier, *Histoire de la philosopihe*, p. 300 et suiv.

أن تكون صحيحة . ونحسب أن منطق الرواق ليس ، كما زعم النقاد ، صورة شاحبة بالقياس إلى منطق أرسطو ، بل أ كبر ظننا أنه على عكس ذلك منطق مستقل دبت فيـه روح جديدة غير الروح التى كانت تسود منطق المشائين .

٢ — المنطق الرواقى والمنطق الأرسطاطاليسى :

كان المشاءون يرَوْن دراسة المنطق من قبيل الدراسات التمهيدية التى لا غنى عنها قبل الشروع فى أى علم كان[1] ، فـكان المنطق فى نظرهم بمثابة « المدخل » إلى العلوم ، أو مجرد آلة (ὄργανον) لها ، أما الرواقيون فقد إعتبروا المنطق — كما رأينا — جزءاً حقيقياً من أجزاء الفلسـفة . وهم بذلك يعارضون التقسيم الأرسطاطاليسى للعلوم .

والرواقيون يخالفون أرسطو فى نظرية الجـدل وصلته بالمنطق : فرّق أرسطو بين المنطق البرهانى الذى يدرسه فى كتاب « أنالوطيقا » ، وله وحده قيمةٌ علمية ، وبين « الجدل » الذى هو فن المناقشة ، توجه فيه إلى المخاطب سلسلة من الأسـئلة مرتبة ترتيباً يسوق المخاطب إلى الرأى الذى يراد تأييده ، وهذا الفن يدرسه أرسطو فى كتاب « طوبيقا » . والمنطق عند أرسطو وظيفته أن يبرهن على خواص موجود معين بادئا من ماهية ذلك الموجود . ولهذه البرهنة قيمة مطلقة . أما الجدل فله عنده وظيفة أخرى: وظيفته أن يبرهن على رأى من الرأيين بطريقة السـؤال والرجوع إلى رأى المخاطب ؛ فالجدل عنده يقوم إذن على الآراء ، وهو ينزع خصوصاً إلى

---

(١) Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 87 — 88.

نصرة رأى مهما يكن غير مألوف ، باستعمال الآراء المسلّمة لدى المخاطب[1] .

أما الرواقيون فقد حوّلوا المنطق كله جدلاً ، وجعلوا فن الجدل ، الذى لم يكن له إلا قيمة عملية ، علما نظريا ، وأرادوا أن يكون الجدل — لا كما كان عند أرسطو — علم الشبيه بالحق ، بل أن يكون هو المنطق نفسه ، علم الحق والباطل[2] . ولم يريدوا أن يكون فناً يُلتمَس به إيقاع غلبة ظن فى رأى من الآراء ، بل أن يكون فنا لتأييد ذلك الرأى . وفهم ذلك ميسور علينا : فإن الرواقيين كانوا أهل تربية قبل أن يكونوا علماء ، فكان مقصدهم أن يُوقعوا فى نفس المخاطب أو التلميذ اعتقاداً قويا لا يتزعزع[3] .

٣ — اشتغال الرواقيين بالمنطق :

أقبل الرواقيون الأوائل على دراسة المنطق وحثوا تلاميذهم على تعلمه . فمن المعلوم أن « كروسپوس » هو مخترع الجدل الرواقى الذى اشتهر عند القدماء بلباقته ونفاذه[4] ، وفيما أورده «ديوجانس اللايرسي» من مصنفات « زينون » و « كروسپوس » فى المنطق ما يدل على مبلغ عناية شيوخ الرواق بهذا القسم من الفلسفة ، وعلى ما كانوا يرَوْن له من الأهمية فى شئون التربية[5] . وجمهرة الرواقيين السابقين كانوا من غير شك بعيدين عن رأى

---

(١) Aristote, *Topiques*, VIII, 1.

(٢) عرف « پوزيدونيوس » الجدل بأنه العلم الذى يُبحَث فيه عن الحق والباطل ، وما ليس حقاً ولا باطلا (Diegène Laerce, VII, 62)

(٣) Bréhier, *Chrysippe*, p. 65.

(٤) Cicéron, *Orator*, 32, 115 ; Arnim, II, 13

(٥) Bréhier, *Chrysippe*, p. 20 et suiv.

« أرسطون »[١] — أحد المنشقين عن المذهب الرواقى — فقد كان لا يدخر وسعا فى التحقير من شأن المنطق[٢] ، زاعماً أنه لا حاجة بالحكيم إلى ذلك العلم ليدحض به مغالطات القول وسفسطة الاستدلال ، إذ يكفيه لذلك سلامة النفس وصحة النظر الفطرى[٣] .

لكن رواقيّي العصر الرومانى كانوا — عدا « ابكتيتوس » — ضعافا فى فن الجدل ، فكانوا يحذرون مستمعيهم من أخطار ذلك العلم : ولذا نجد « سنكا » يقرر بأن المباحث المنطقية لا تمتّ إلى الحياة الحقيقية بصلة وثيقة ، وأن الفلاسفة الأوائل أضاعوا فيها وقتا كثيراً ثمينا[٤] ، أما « مرقس اوريليوس » فيحمد الله على أنه لم يُضِع وقته أبدا فى شىء من هذا القبيل[٥] .

٤ — فضائل الجدل :

يرى الرواقيون إذن أنه لا غناء عن علم الجدل ؛ وهو فى ذاته فضيلة عامة تنطوى على فضائل أخرى خاصة . ومن فضائل الجدل التى أحصاها « ديوجانس اللايرسى » : التحرر من العجلة (απροπτωσία) ، وهو أن

---

(١) راجع عن أرسطون : Diogène Laerce, VII, 160 — 164

(٢) كان أرسطون يشبّه المنطق بوحل الطريق ، يثقل الخطى ويعوق المسافر عن السير . (Stebée, *Flor.*, 82, 11) وكان يشبه المناطقة بآكلى « الجنبرى » يجهدون أنفسهم ، ويضيعون وقتاً غير قليل ليظفروا آخر الأمر بفتات اللحم يزدردونه مع كثير من القشور !

(٣) كان الرواقيون يرون خلافاً لأرسطون أن الحكيم إذا لم يدرس الجدل لم يستطع أن يقى نفسه من الوقوع فى الزلل ، لأن الجدل يعينه على تمييز الصحيح من الزيف ، والمعقول من غير المعقول (Diogère Laerce, VII, 47 — 48)

(٤) Sénèque, *Lettres*, 45, 5 (٥) Marc-Aurèle, *Pensées*, I, 17.

يعرف الجدلى متى يعطى تصديق الذهن للآثار الخارجية ومتى يمسكه . ثم الحيطة (ἀνελεγξία) ، ويعنون بها التوقى والحذر مما قد يبدو لساعته محتملا راجحا . ثم الرصانة ، وهى أن تكون الحجة من المتانة بحيث لا ينساق صاحبها إلى الرأى المخالف . ثم الجد (أو البعد عن التفاهة) وهى عادة ارجاع التصورات إلى العقل الصريح . ومن صفات الجدلى الماهر عندهم حسن الحديث ، وقوة الحجة ، ووجاهة السؤال ، وإقناع الجواب[١] .

٥ — اسمية المنطق الرواقى :

أراد الرواقيون أولا أن يخلصوا علم المنطق عن التعقيد الذى ناله على يدى أرسطو وأتباعه ، وحاولوا أن يقيموا منطقا جديدا لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية . ولذلك مضى زينون وأنصاره من بعده فبحثوا عن « الحقيقة » فى الأمور الوجودية الواقعية التى يشهدها الناس فى تجارب حياتهم .

وأول هذه الأمور وأبسطها هو أنه لا يوجد خارج الذهن إلا أفراد معيّنة مشخصة ، وإلا أشياء مشهودة محسوسة . أما « الأجناس » و« الأنواع » و« الصور » و « المثل » وغير ذلك من المعانى العامة (ἔννοήματα) فهى فى الواقع اسماء ، وليس لها وجود خارج الذهن[٢] إنما الموجود فى الخارج ، أعنى الموجود وجودا حقيقيا ، فهى « جزئيات شخصية ، وهى محسوسة غير معقولة » وكل ما هنالك أن العقل « ينتزع منها قضية عقلية مجردة عن المادة » كما يقول الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

---

(١) Diogène Laerce, VII, 46—48. (٢) Simplicius, in *Categor.*, 26 E.

ويمكن أن يقال ، إيضاحا لرأى الرواقيين فى ذلك ، إن الوجود عندهم لابد له من تخصيص لايشاركه فيه غيره : فما لا تخصص له لايوجد فى الخارج ؛ والكلى لا تخصص له ، وإذن فالكلى لا وجود له فى الخارج . ولو صح أن يقع الكلى فى الوجود الخارجى لكانت الصورة الذهنية التى يدل عليها « إنسان » مثلا صورة لفرد لا هو باليونانى ولا بالمصرى ، ولا بالطويل ولا بالقصير ولا بالأبيض ولا بالأسود ولا غيرها من الصفات ، وهذا أمر محال ؛ فالإنسان ، كمعنى مشترك بين أفراد كثيرة ، شىء لا وجود له فى الخارج ، كما لا وجود فى الخارج لمعنى المثلث على العموم[1] .

فالرواقيون بهذه النظرة إلى الوجود من القائلين بالإسمية[2] التى سادت بعدهم فى القرون الوسطى مسيحية وإسلامية . والمعرفة عندهم ليست عبارة عن قوانين عامة مجردة ، بل عن قضايا شخصية تنصبّ على أفراد ، ويرتبط بعضهما ببعض[3] . ولعل « اسمية » الرواقيين هذه مما يفرّق بين منطقهم ومنطق أرسطو والمشائين ؛ وما قد ينسب إلى أرسطو من نزعة « اسمية » إن صح قبوله فى تعريفه للجوهر ، فمنطقه قائم على الكليات والماهيات التى يرفضها الرواقيون . على أن « اسمية » الرواقيين ليست قضية وضعوها فى منطقهم وضعاً ، بل أكبر الظن أنها كانت ثمرة نظراتهم فى الطبيعيات : فإنهم إذا كانوا يرون أن الوجود الحقيقى هو وجود الأفراد والأشخاص،

---

(٢) يلاحظ أن الرواقيين يتفقون فى هذه النظرة مع كثير من الفلاسفة المحدثين مثل « لوك » و « سپينوزا » و « بركلى » و « چون ستوارت ميل » .

(٢) تراجع معانى « الاسمية » فى مادة (Nominalisme) فى « المعجم الفلسفى » للأستاذ لالند (A. Lalande, *Vocabulaire philosophique*)

(٣) Sextus Empiricus, *Adver. Math*, VIII, 96 ; Arnim, II, 96, 38.

دون المعانى والـكليات ، فذلك لأنهم يرون أن الأفراد والأشخاص علة الوجود ومدار الحياة دون المجردات (١) .

٦ — الـكلى والجزئى :

والرواقيون لا يأخذون فى منطقهم لا « بالمـاهية » ولا « بالصورة » بمعناها المعروف فى المدرسة المشائية ، بل يرون أن « ماهية » كل موجود أو طبيعته الخاصة ليست تتألف من العنصر المشترك بين أفراد كثيرين ، بل هى على النقيض صفة فردية (ἰδίως ποίον) وطابع شخصى ، أو هى شىء جسمانى مادى ، وهى نوع من التعيين فى المـادة ، وبعبارة أخرى يمكن أن يوجد فردان متشابهان لـكن لا يمكن بحال أن يتحد الفردان فيكونان فرداً واحداً (٢) .

وقد لاحظ الباحثون فى فلسفة أرسطو مشكله عويصة أعيي حلـها الشراحَ زمانا ، وهى مشكلة التوفيق بين القضيتين المشهورتين فى الميتافيزيقا الأرسطاطاليسية ، الأولى تقول : انمـا المعرفة هى معرفة الـكلى ، والثانية تقول : إنما الفرد هو الموجود وجوداً حقيقياً .

نستطيع أن نقول إن أصحاب الرواق قد حلوا تلك المسـألة حلاً هو غاية فى البساطة : ذلك أنهم حذفوا القضية الأولى واستبقوا الثانية وحدها ذاهبـين ، كما رأينا ، إلى أنه لا وجود إلا للأفراد والمشخصات . والواقع أن الرواقيين فى هذا الباب على وفاق مع جانب كبير من فلسفة أرسطو ،

---

(١) Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme*, 1908, p. 14 suiv.

(٢) Plutarque, *Comm. not.*, 44, 4.

لـكنه على كل حال ليس هو الجانب الذى يوجد فيه المنطق[(١)] .

٧ — نظرية أل « لِكْتون » والـكلام :

كانت الصلة بين الفـكر واللغة مثار خلاف بين القدماء ، وما زالت موضع نزاع بين علماء النفس والمناطقة[(٢)] . فالظاهر أن العقل لا يستطيع أن يفكر فى المعانى التى ينطوى عليها دون أن يضع أمامه « اللغة » أو « الـكلام » كمرآة ينعكس عليها . ومن هذا كان اشتباه لفظ العقل واللغة أو « النطق » « والقول »[(٣)] فى اليونانية . وإذا أردنا أن نعرف موقف الرواقيين من تلك المسألة ، فلا شك أنهم يرون الفـكر واللغة متطابقين ، وذلك هو السبب فى عنايتهم بدراسة اللغة من أجل المنطق ، والسبب فى أن الجدل عندهم ينقسم قسمين : فهو يبحث فيما يُدَل به (τὸ σημαῖνον) أى اللفظ ، وفيما يُدَل عليه (τὸ σημαινομενον) أى المعنى[(٤)] .

والرواقيون يرون أن اللغة ليست هى فحسب الأصوات المتعاقبة التى تحدثها القوة الصوتية (φωνητικὴ δύναμις) بواسطة الحلقوم ، والتى يستطيع فم الإنسان أن ينطق بها كما تستطيع الـكتابة أن تمثلها : فإن مثل هذه الأصوات قد لا يكون لها معنى ما ، ومن ماهية اللغة أن تعبر عن

---

(١) Brochard, *Etudes*, p. 223.

(٢) انظر : Delacroix, *Le Langage et la Pensée*

(٣) قارن الفارابى : « إحصاء العلوم » . طبع عثمان أمين . القاهرة ١٩٣١ ص ١٧ .

(٤) Diogène Laerce, VII, 41 ; Sènéqne, *Lettres*, 89, 17 :
"Διαλεκτικὴ in duas partes dividitur in verba et singnificationes, id est, in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur".

معنى[١] ، بل اللغـة قد توجد ولو لم يكن هنالك كلام ملفوظ : فهنالك « كلام داخلى » نفسـانى (λόγος ἐνδίαθετος) يكفى لاستعمال الفكر ، وليس « الـكلام الخارجى » الملفوظ (λόγος προφορικος) إلا مظهراً من مظاهره[٢] .

والرواقيون يضعون بين الـكلمات التى ينطـق بها الفم وبين المعانى التى يصرّفها الفكر صوراً مجردة لامادية يسمونها « لِـكْتا » (τὰ λέκτα) وهو اسم يصعب علينا أن نجد له مرادفا ، وقد يصح أن نسميه بالمعبر عنه[٣] . وأل (λεκτον) هو مايقصد باللفظ ، أعنى مانفهمه وما يخطر ببالنا عند سماعه ولا يدركه الغريب عن لغتنا[٤] وهو ليس بشىء حقيقى موجود فى الخارج ، بل هو من « اللاجسميات » وهى أشياء لا وجود لها إلا فى الذهن . من أجل ذلك فرق الرواقيون فى مباحثهم اللغوية بين أمور ثلاثة[٥] : (١) « الـكلام » (λόγος) وهو مجموع الحروف الملفوظة أو المـكتوبة فى مثل كلمة « الرواق » ، و (ب) مدلول الـكلام أو مضمون الفكر وهو الذى يسـمونه « لِـكْتون » ، وهو بمثابة الوسط بين الفكر وبين الـكلام الخارجى ، أو بمثابة النقطة التى يلتقيان فيها[٦] . و (ج) موضوع الـكلام وهو الشىء الحقيقى المشخص الموجود فى الخـارج (τυγχανον) ؛ فموضوع

---

(١) Diegène Laerce, VII, 57.

(٢) Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 276.

(٣) Diogène Laerce, VII, 57.

(٤) Sextus Empiricus, *Adver. Math.*, VIII, 12.

(٥) Rodier, *Etudes*, p. 265.

(٦) Ogereau, *Essai sur le système philos. des Stoïciens*, p. 137.

لفظ « الرواق » مثلا هو تلك الردهة المنقوشة التى كان يلقى زينون فيها دروسه .

ولما كانت الأشياء كلها فى نظر الرواقيين جسمانية ، فما كانت طبيعته جسمانية فهو عندهم شيء حقيقى ؛ وإذن فالكلام وموضوع الكلام هما أمران حقيقيان : لأن الكلمة هى حركة الهواء ، وفعل التفكير هو تأثير فى المادة التى هى عبارة عن النفس . فموضوع الكلام حقيقى لأن له وجودا خارجيا . أما المعبَّر عنه أو ال « لِكْتون » فهو متميز من الأشياء التى يعبِّر الفكر عنها ، متميز من الألفاظ التى تُترجم عن الفكر ، ومتميز عن فعل النفس التى تُحدث الفكر ، ولذلك اختلف الرواقيون فى أمر هذا « اللكتون » : فمنهم من قال بأنه شيء (πρᾶγμα) ، وله بهذا الاعتبار وجود ذهنى . ومنهم من قال بأنه لا وجود له ، لأنه ليس بجسم[١] . ولكن يظهر أن جمهرة الرواقيين أنكروا أن يكون للكتون وجود ، سواء أكان ذلك الوجود ذهنيا أم خارجيا . وبهذا المعنى فرّق أصحاب الرواق بين ما يسمونه (ἀλήΘεια) أى « الحقيقة » وبين ما يسمونه (αληΘες) أى الحق . فالحق هو شيء لا جسمانى ، لأنه حكم وقول ؛ أما الحقيقة فهى على العكس جسم من الأجسام ، لأنها المعرفة بجميع الأشياء الحقة[٢] . والعلم هو حال من أحوال المبدأ المدبِّر أو الرئيس ؛ ولما كان هذا المبدأ الرئيس نفسا ، فهو جسم ، فى حين أن « الحق » إنما هو حال من أحوال « المعبر عنه » ، والمعبر عنه شيء لا جسمانى كما عرفنا[٣] . و « الحق » يخالف « الحقيقة » أيضا من وجه آخر : وهو أن مرجع

---

(١) Sextus Empiricus, *Adver. Math.*, VIII, 11.

(٢) Janet et Séailles, *Histoire de la Philosophie*, p. 489.

(٣) Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 38.

« الحقيقة » إلى العلم ، والحكيم وحده يستطيع امتلاك ذلك العلم ، فى حين أن الأحمق نفسه قد يتاح له أحيانا أن يلتقى فى طريقه بمعبّر عنه هو حق فى ذاته . وجملة القول إن أهل الرواق يرون أن الحقيقة فضيلة ، وأن من شأن علم الأخلاق أن يضع لها تعريفا ، ويرون أن الحق « معبر عنه » . والمقصد الأول لعلم الجدل هو تعريف المعبّر عنه الذى هو حق وتحليله[١] .

٨ — المقولات الرواقية :

عاب الرواقيون على ارسطو أنه زاد عدد « الأجناس الأولى »[٢] حين جعل « المقولات » عشرا . تساءل أرسطو عن المعانى العامة ، أى الأنحاء المختلفة لإثبات الوجود ، فوجد أن هنالك عشر مقولات ، إحداها مقولة الجوهر والتسع الأخرى أعراض . والرواقيون تساءلوا هم أيضا ، بادئين من هذه الأنواع الأخيرة ، عما إذا كان هنالك جنس واحد أعم منها جميعا[٣] ، فكان جوابهم حاضرا : جميع تلك الأنواع ، مهما تكن ، هى موجودات ؛ ولما كان كل موجود عندهم جسما ، فهى أجسام . فالموجود أو الجسم هو إذن الجنس الوحيد الأعلى الذى يشمل جميع الأنواع[٤] . والراجح أن الرواقيين الأوائل قد قنعوا بهذا الحل ، لكن خلفاءهم لم يكتفوا به : وجدوا أن جنس « الوجود » أضيق من أن يكون أعم الأجناس[٥] ، ورأوا أنه فضلا عن الأنواع الموجودة التى هى موجودات وأجسام ، يوجد أشياء يتصورها

---

(١) Ogereau, *Essai*, p. 144.

(٢) Simplicius, *in Categ*., 16 S.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 58, 8.

(٤) Diogène Laerce, VII, 61.

(٥) Sénèque, *Lettres*, 58, 13.

الفكر ، كالمعبر عنه والخلاء ، وهذه الأشياء ليست موجودات ولا أجساما ، ولكنها مع ذلك موجودة فى الذهن ، فينبغى أن يشملها الجنس الذى يستحق اسم « أعلى الأجناس » . والجنس الذى يراه الرواقيون الجنس الأول والأعم هو ذلك المعنى الخالى من التعين : هو الشىء τὶ, πτῶσις ἀόριστος[1] لأنه معنى فيه من الاتساع ما يشمل الوجود والعدم . وبين الفرد المعين تمام التعين ، وبين المعنى اللامتعين اطلاقاً (الشىء) يوجد عندهم مكان لجميع التعينات الممكنة .

ولكن ما عدد الأجناس التى يمكن أن تُردَّ إليها جميع التعينات ، أعنى التعينات التى إذا أضيفت إلى المعنى المبهم ، معنى « شىء » حولته فرداً من الأفراد ، والتى إذا نزعت بالتجريد عن فرد جعلته شيئاً ؟ تلك هى المشكلة الجديدة التى يلتمس الرواقيون الآن لها حلا[2] .

يرى الرواقيون أن التصورات أو الأجناس الأولى للأشياء تنقسم إلى أربع مقولات بحسب ما تعبر عنه . وهى : ١ — « الحامل » أو « السند » أو « المقوِّم » (ὑποκείμενον) ، ٢ — « الصفة » (ποίον) ، و ٣ — « الحال » (πῶς ἔχον) ، و ٤ — « النسبة » (πρός τὶ)[3] .

والمقولة الأولى عند الرواقيين هى المادة المنفعلة الحاملة للصفات المختلفة ، وليست تدل على ما يسمى بالموضوع فى المنطق . أما مقولة الجوهر (οὐσία) عند أرسطو فيكاد يختلط فيها « الموضوع » المنطقى للقضية مع

---

(١) Alexandre d'Aphrodise, *in Categ.*, f. 153; Sénèque, *Lettres*, 58, 11; Cf. Ogereau, *Essai*, p. 151.

(٢) Ogereau, *Essai*, p. 149—152.

(٣) Diogène Laerce, VII, 51 ; Sénèque, *Lettres*, 58, 8 ; Simplicius, *in Categ.*, 16, S.

« الجوهر » الميتافيزيقى .

وقد يخيل للنظرة السطحية أن المقولات الأربع الرواقية تنقسم — كمقولات أرسطو العشر — إلى طائفتين : الأولى تشمل الجوهر ، والثانية خواص الجوهر أو أعراضه[1] . والحقيقة هى أن « الحامل » الذى هو المادة بلا صفات ، و « الصفة » التى تعين فروقا فى المادة ، هما كلاهما عند الرواقيين جسمان أى جوهران[2] . أضف إلى ذلك أن المقولتين الأوليين — الحامل والصفة — هما المبدآن ، الفاعل والمنفعل ، اللذان يتألف الجسم من إتحادهما ؛ وإذن فهاتان المقولتان إذا أخذتا معا كانتا مرادفتين بالتقريب لمقولة الجوهر عند أرسطو .

ولعل الأولى أن تقسم المقولات الرواقيـة طائفتين : الطائفة الأولى تشمل الأشياء الحقيقية ، أعنى الجسمانية ؛ والطائفة الثانية تشمل الأشياء اللاحقيقية أو « اللاجسمية » . فالمـادة تبدو عند الرواقيين كافية ، حتى قال أفلوطين ملخصا حكمه على النظرية الرواقيـة : « ليس يوجد فى ذلك المذهب إلا المـادة »[3] . ولـكننا يجب أن نلاحظ أن المـادة عندهم لها جميع قوى العقل .

فالجنس الـكلى والأول إطلاقا هو معنى لا تحديد فيـه أبداً ، هو شىء (τί)[4] ، وبين الفرد المعين ومعنى « الشىء » اللامعين يوجد مكان لجميع التعينات الممكنة .

على أن طائفة الأشياء اللاجسمية عند الرواقيين لا تطابق الأعراض

---

(١) Cf. Simplicius, *In Categ.;* Arnim, II, 369.

(٢) Plutarque, *Comm. Not.*, 150. (٣) Plotin, *Ennéades*, VI, I, 29.

(٤) Sénèque, *Lettres*, 58, 11; Ogereau, *Essai*, p. 151.

عند أرسطو : فإن الأعراض عند أرسطو هى مبدأ التفرد (συμβεβηκότα) والتشخص . أما الرواقيون فيرون على العكس أن الفرد هو الحقيقة الصحيحة ، فى حين أن أحواله ليست إلا مظاهر خارجية جداً[١] .

ولقد أوضح « برانتل » طابع الاسمية فى نظرية المقولات عند الرواقيين[٢] . على أن فيما بينّا ما يرينا مبلغ اختلافهم هنا أيضاً عن أرسطو والمشائين .

٩ — التعريف والتقسيم :

فإذا خطونا بعد هذا إلى أبواب المنطق الأرسطاطاليسى ، ونظرنا فى ذلك الفصل المشهور الذى فيه يقسّم أرسطو الموجودات إلى « أجناس » و « أنواع » ، لم نجد لذلك التقسيم فى فلسفة الرواق إلا أثراً ضئيلا ، ولم نجد له فى منطقهم أثراً على الإطلاق .

صحيح أنهم يتكلمون أحياناً عن الجنس (γένος) والنوع (εἶδος) ، كما يستفاد مما أورده « ديوجانس اللايرسى »[٣] و « سكستوس أمبريقوس »[٤] . ثم أنهم فى جدول مقولاتهم قد يسلمون بما سماه أرسطو « أعم الأجناس » (γενικώτατον γένος) ؛ ولكن أمثال هذه الأقوال ليس لها علاقة بالمنطق بمعناه الدقيق ، فالمنطق عندهم لا يبحث فى تصورات ولا كليات كما عرفنا .

---

(١) Bréhier, *Chrysippe*, p. 133 — 135.

(٢) Prantl, *Geschichte der Lagik*, p. 629.

(٣) Diogène Laerce, VII, 60.

(٤) Sextus Empiricus, *Esquisses Pyhrroniennes*, I, 138.

أما نظرية التعريف التى وضعها « كروسپوس » و « أنتيپاطر » فإنها لا تبحث فى « جنس » ولا « نوع » ولا « ماهية » ، كما هو الشأن فى المنطق الأرسطاطاليسى : ذلك لأن الإتيان بالحد — كما التزم المشاءون من تأليفه من الجنس والفصل القريبين — غير ممكن للإنسان ، « لجواز الإخلال بذاتى لم يُعرَف ، وصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة »[١] . ولهذا أعرض الرواقيون عن « الحد » (πορος) أو التعريف التام ، لصعوبته ، وعمدوا إلى التعريف الناقص أو « الرسم » (ὑπογραφή) المؤلف من خواص الشىء . ومِنْ ثم أصبح تعريف الأشياء عندهم بذكر الأمور التى تخصها ، وإحصاء الفروق التى تميّزها من غيرها[٢] : يرى « كروسپوس » أن التعريف هو ذكر ما هو خاص بالموجود المعرّف ؛ ويرى آخرون أن التعريف هو قضية يمكن فيها استبدال الموضوع والخواص بعضها ببعض ، أى هو قضية منعكسة ؛ وذهب « انتيپاطر » إلى أن التعريف : « تعبير يُبسَط فيه القول عن الشىء دون إخلال به أو ابتعاد عن مميزاته وخواصه »[٣] . ونلاحظ على كلّ حال أن التعريف عند الرواقيين أصبح لغوياً بعد أن كان قبلهم ميتافيزيقيا .

وذلك شأن « التقسيم » (διαίρεσις) — المبنى على ترتيب الموجودات وجعلها طوائف ، أعنى الذى يؤدى دائماً من الأوسع إلى الأقل اتساعاً ، أى من الجنس إلى النوع — فليس له فى نظر الرواقيين إلاّ قيمة صورية محضة ، وليس له قيمة «انطولوجية» كما كان الحال عند أفلاطون وأرسطو .

---

(١) قارن : السهروردى : حكمة الإشراق . طبع حجر . طهران ١٣١٦ هـ ص ٦١ .

(٢) Diogène Laerce, VII, 60.

(٣) Diogène Laerce, VII, 60.

ومع ذلك فقد أقبل الرواقيون على ذلك البحث ، فقبلوا أنواعاً كثيرة من التقسيمات[١] : فمنها التقسيم الذى هو تمييز الجنس فى الأنواع التى تخصه . مثال ذلك : من الحيوانات عاقلة ومحرومة من العقل . ومنها التقسيم العكسى (ἀντιδιαίρεσις) ، مثل : الأشياء منها حسنة ولا حسنة . وتقسيم التقسيم (ὑποδιαίρεσις) ومثاله : الأشياء منها حسنة ومنها ما ليس كذلك ، ومن الأشياء التى ليست حسنة ما هى أشياء « سواسية » ومنها ما هى قبيحة . والتوزيع (ὁ μερισμός) وهو ترتيب الأجناس بحسب أماكنها ، مثل : الخيرات منها ما يتصل بالنفس ومنها ما يتصل بالبدن[٢] .

١٠ — القضايا :

لنخط الآن إلى نظرية القضايا . أول ما يلاحظ أن القضايا التى يصطنعها أهل الرواق لا تشبه فى شىء قضايا المنطق الأرسطاليسى ، فهى لا تعبر عن نسب بين تصورات ، بل إن موضوع القضية عندهم جزئى دائماً ، سواء كان معيناً مشاراً إليه كقولنا : « هذا » أو غير معين كقولنا : « بعضهم » ، أو شبه معين مثل : « سقراط »[٣] . والمحمول هو دائماً فعل أى حدث ، وشىء يحصل للموضوع ، كما فى قولنا : « يمشى » أو « يتكلم » . فالرواقيون يغفلون التمييز بين القضايا الكلية والجزئية ، ولا يقبلون غير القضايا الشخصية التى يكون موضوعها دائماً شخصياً ، يختلف حظه من التعين قوة وضعفاً[٤] . وبهذا ظن الرواقيون أنهم

---

(١) Diogène Laerce, VII, 61. (٢) Diogène Laerce, VII, 61.

(٣) Arnim, II, 66, 38.

(٤) E. Bréhier, *La Théorie des Incorporels*, p. 20.

يتفادَوْن جميع الصعوبات التى أثارها السفسطائيون والسقراطيون عن إمكان إسناد شىء إلى شىء آخر ، إذ مادة المنطق عندهم هى واقعات أو أحداث تقع لموضوعات جزئية[١] .

وتتميز القضايا المنطقية عند أصحاب الرواق بأنها تكاد تكون دائماً قضايا مركبة شرطية : متصلة أو منفصلة . والقضية الشرطية المنفصلة (διεζευγμένον) تتألف من قضيتين متناقضتين ، ولا تكون صحيحة إلا باضطراد التعارض بينهما . ولما كانت الشرطية المنفصلة تعبيراً مباشراً عن مبدأ التناقض فلها بداهة كاملة مثل ذلك المبدأ ، ولها أيضاً مثله أهمية كبرى فى نظرية الاستدلال[٢] . أما القضية الشرطية المتصلة (συνημμένον) فهى التى يمكن أن تؤخذ فى نظر الرواقيين مثلا لسائر قضايا المنطق : ذلك لأن القضايا التى من هذا القبيل لا تدل على علاقة الملاءمة أو عدم الملاءمة بين فكرتين أو بين فرد وفكرة ، بل على أنه إذا كان موجودٌ ما حائزا صفة ما من الصفات ، كان بالضرورة حائزا صفة أو صفات أخرى . مثال ذلك قولنا : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود . فليس يكفى أن يكون بين حدثين أو واقعتين علاقةٌ بعيدة ناتجة من تسلسل طويل من تسلسلات العلل الثانية ، لكى يتألف منهما قضية شرطية متصلة ، بل ينبغى أن يكون نقيض الحكم « التالى » منافيا للحكم « المقدم »[٣] . والقضية الشرطية المتصلة تخالف تمام المخالفة القضية الشرطية المنفصلة من حيث أنها تحتوى على علاقة ضرورية ، فى حين أن الشرطية المنفصلة إنما تعبر عن تعارض مطرد . ومع هذا فالشرطية المتصلة لا تجد دليل صحتها إلا فى الشرطية

---

(١) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 304.

(٢) Ogereau, *Essai*, p. 160.

(٣) Diogène Laerce, VII, 73.

المنفصلة ، وبالتالى فى مبدأ التناقض .

وجملة القول إن القضايا الشرطية عند الرواقيين هى أبسط صور البرهان ، وبها يبدأ نظر المنطق . أما القضايا البسيطة فمنفعتها فى الحياة جزيلة ، غير أنها إذ كانت إنما تُقرِّر حقائقَ أُدرِكت مباشرةً من غير واسطة فلا دخْلَ لها فى المنطق بمعناه الدقيق الخاص ، أعنى باعتباره علماً برهانياً يذهب من المعلوم ليتأدى منه إلى المجهول ، وينتقل من المشهود ليكشف عن المستور(١) . وقد ترتب على هذا نتيجة من الأهمية بمكان : لا محل فى منطق الرواق لاعتبار القضايا من حيث الكم ، ومن أجل هذا قام القيام الشرطى فيه مقام القياس الجازم فى المنطق الأرسطاطاليسى(٢) .

١١ — المفهوم والماصدق :

ومشكلة أخرى من مشاكل المنطق الأرسطاطاليسى تعرض لها أهل الرواق ، فأرادوا التخلص منها : وهى مشكلة تفسير القياس بحسب « المفهوم » أو بحسب « الماصدق » . قد يسأل سائل عن قضية من القضايا إذا كان الأوْلى أن يقال فيها إن « المحمول » يشمل « الموضوع » أو أن « الموضوع » يشمله طائفة الموجودات المتمثلة فى المحمول ؟ فيكون جواب « زينون » و « كروسبوس » : لا هذا ولا ذاك ، لأننا لسنا بصدد « أجناس » تشمل « أنواعاً » ولا « كليات » تحدها « فصول » . وإنما يَنصبُّ الاستدلالُ على أفراد وصفات تربطها قوانين : فمثلا إذا حاز « سقراط » الصفة أو الصفات التى يدل عليها لفظ « إنسان » وجب أن

---

(١) Diogène Laerce, VII, 45.

(٢) cf. Brochard, *Etudes*, p. 224.

يحوز أيضاً الصفةَ التي يدلّ عليها لفظ « يموت »[١] .

١٢ — الأقيسة :

اشتغل الرواقيون بالأقيسة المنطقية ، وكانوا يرون لها أهمية عظيمة فى تثقيف الذهن وفى التدليل على الحق[٢] . ولكنهم ، لما ذكرنا من أسباب ، لم يَرَوا محلا للاشتغال « بأشكال » الأقيسة ولا « بضروبها » وما إلى ذلك مما عُنِي به أرسطو وشُغِل به المناطقة مِن بَعده ، لا سيما فى القرون الوسطى . ويذكر «الاسكندر الأفروديسى»[٣] أنّ أهل الرواق لم يُقِرّوا من أنواع الأقيسة إلاّ الأقيسة الشرطية سواء أكانت متصلة أم منفصلة . ونظرية القياس ترجع إلى نماذج أولية فى صور قضايا مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر يُعبَّر عن كل حدث بقضية حملية ، مثل : (الشمس طالعة) و (الضياء موجود) ؛ ويعبر عن هذه النسبة بقضية مركبة ، مثل : (إذا كانت الشمس طالعة فالضياء موجود) .

ولذلك قسم الرواقيون الأقيسةَ إلى خمسة أنواع مهمة[٤] :

(١) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة ، مثل إذا غابت الشمس فقد جاء الليل . وقد غابت الشمس . إذن فقد جاء الليل .

(٢) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة ، مثل : إما أن يكون الوقت نهاراً وإما أن يكون ليلا . ولكن الوقت نهار ، وإذن فالوقت ليس ليلا .

---

(١) Brochard, *Etudes*, p. 225.

(٢) Diogéne Laerce, VII, 45.

(٣) Alexandre d'Aphrodise, *Ad Anal. pr.*, f. 107 b.

(٤) Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, II, 158 ; Bréhier, *Chrysippe*, p. 71 — 72.

(٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض . مثل : ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيا . ولكن أفلاطون قد مات . إذن ليس أفلاطون حيا .

(٤) قياس قضيته الكبرى سببية . مثل : من حيث أن الشمس طالعة فالضياء موجود . ولكنها ليست طالعة . إذن فالضياء غير موجود .

(٥) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة . مثل : كلما كان النور أكثر كانت الظلمة أقل . ولكن الظلمة هنا أكثر . إذن فالنور أقل .

وهذه الصور الخمس من الأقيسة لا تحتاج لتبريرها إلى تدليل ، إذ هى مما لا يُدَلَّل عليه ἀναπόδεικτοι ، بمعنى أنها لا تُردُّ إلى أقيسة أخرى أبسط منها ، بل ينبغى أن يُرَدّ إليها هى جميعُ ما عداها[1] . ونظرية القياس بأسرها تُرَدّ إلى صيغ استدلالية بسيطة ، هى أبسط على كل حال من « الضروب » المُنتِجة فى أقيسة المنطق الأرسطاطاليسى .

١٣ — فكرة الماهية وفكرة القانون :

فإذا أفضى بنا البحث فى المنطق الرواقى إلى التساؤل عما عسى أن يكون أساسُ الاستدلال فى القياس ، وجدنا أنه لا محل عند الرواقيين لذلك المبدأ المنطقى الذى ينص على أن « ما يصدق على الجنس يصدق على جميع الأفراد المندرجة تحته » . ولا محل كذلك لنظرية « تضمن » الحدود ، ولا « لمطابقة » بعضها لبعض . والأصل الذى قام عليه منطق الرواق هو أنه إذا حاز شيء صفةً ما أو طائفة من الصفات دواما ، تحتم أن يحوز الصفة أو الصفات التى

---

(١) Diogène Laerce, 78 — 79.

تقارن الصفات الأولى دائما . من أجل هذا وجدنا الرواقيين يرفضون الفكرة التى قال بها جميع السقراطيين ، تلك التى تذهب إلى الوجود الجوهرى المتضمن معنى حقائق ثابتة وماهيات أبدية ، ويستعيضون عنها بالفكرة التى تذهب إلى إثبات علاقة التعاقب المطرد أو علاقة العلية . وبعبارة أخرى حلت فكرة « القانون » أو « سنة الطبيعة » محل فكرة « الماهية » أو « الذات » . بل أننا حين نتأمل المنطق الرواقى نجده استقرائيا ، وتوشك — فيما يرى بروشار — أن نجد عند الرواقيين نظيراً للصيغة العلمية الحديثة التى يُنَصّ فيها على أطراد مجرى الطبيعة[١] . وقد قال الرواقيون بأن حوادث العالم بأسرها إنما تحدث طبق نظام مرسوم لا يتبدل : فالعقل الذى يدبر العالم باق على اتساق مع نفسه ، وفى مأمن من أن يلحقه الخلل والاضطراب . فهو بهذا الاعتبار كالقضاء والضرورة ، وبهذا الاعتبار تحل فكرة الجَبْر محل فكرة الكون ، ويستعاض عن الصيغة السقراطية المشهورة : « لا علم إلا علم العام » بهذه الصيغة : « لا علم إلا علم الضرورى » . وإذا كانت نواميس الطبيعة ضرورية لا تتبدل فذلك لأن الرواقيين يرون فيها أثراً من آثار الحكمة العالية ، ومظهراً من مظاهر العقل الكامل . ومعرفة هذه النواميس على نحو ما تكشف عنها التجارب هى بمثابة معرفتها على ما هى عليه ، أى من حيث هى ضرورية . والعقل الإنسانى إذ يدرك هذه النواميس ، إنما يدرك ذاته ضمن العقل الكلى الشامل .

---

(١) Brochard, *Etudes*, p. 226.

١٤ – الضرورة والإمكان :

وتتضح نظرية الرواقيين فى الضرورة مما كتبه « شيشرون » فى كتابه « القَدَر » واصفا النزاع الذى قام بين « كروسيپوس » وبين « ديودور الميغارى » حول هذا الموضوع[١] . يرى « ديودور » إنه ليس هنـاك « ممكن » سوى ما يحدث فى الحال أو ما سيحدث فى المستقبل ؛ فالإمكان عنده لا يخالف الواقع ؛ وكل شيء لم يحدث بالفعـل فلم يكن قط ممكنا ، بل هو مستحيل[٢] ؛ وبعبارة أخرى يقـال إن العلم كله خاضع لضرورة مطلقة . وبناء على هـذا تكون الضرورة التى تربط المقدم بالتالى فى القضية الشرطية ضرورةً وجودية عينية فوق كونها ذهنية : إذ تتضمن نظاماً عاما للطبيعة يُسيِّرها وناموساً يحكمها . وقد أفضت نظرية «ديودور» هذه إلى القول « بالجبر » ونفى الـكسب والاختيار قطعيا . ولهذا نهض « كروسيپوس » لتفنيدها ، صوناً لنظرية الحرية التى استمسك بهـا هو وأصحابه وناضلوا عنها كثيراً[٣] .

أما « كروسيپوس » فيرى أن هنـاك « ممكنات » يجوز أن تتحقق وتخرج إلى حيز الوجود ، ولـكنها لن تتحقق قط ؛ ومالم يحدث فهو ممكن الحدوث . ولذلك وجب أن يكون هناك عقل واردة تختار بين الممكنات . وهـذا الاختيار لا يمكن أن يكون مبنياً إلاّ على مراعاة الخير . فلا بد أن

---

(١) Cicéron, *De Fato*, VI, 6.

(٢) استدلال « ديودور » يرمى إلى أن يستخلص من الضرورة المنطقية الضرورةَ الواقعيـة .

(٣) cf. Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, art. "Chrysippe", lettre S, p. 929.

نفرض أن هناك «سبباً كافيا» فى حصول شىء بدلا من شىء آخر أو ترجيح أمر على أمر. وهذا هو فرق ما بين الجبر و « التحديد » déterminisme فى نظر « كروسپوس »[١].

ويمكن مقارنة مذهب الرواقيين فى الضرورة برأى الفيلسوف الألمانى « لَيْبنِتز » : فهذا الفيلسوف لا يرى بأساً من تصور « الضرورة الأخلاقية » إلى جانب « الضروروة الميتافيزقية » . فالضرورة الأخلاقية متعلقة بمبدأ الحكمة الخيرية ، أما الضرورة الميتافيزيقية فتكون حين يتضمن النقيض تناقضا . فإذا سلمنا بمبدأ « ليبنتز » فى التفاؤل ، فقلنا بأن العلاقة بين المقدم ، والتالى إنما سبق تقديرُها ابتغاءَ الخير الأكبر والأشمل ، لم تكن الضرورة الأخلاقية فى نظره أقل ثبوتاً ولا أقل معقولية من الضرورة الميتافيزيقية . على أن مذهب « لَيْبنِتز » فى التحديد الذى لا ينافى الحرية ، إنما كان كنظرية الرواق نتيجة نظرته المتفائلة . و « ليبنِتز » نفسه قد اعترف فى كتابه « العدالة الإلهية » (تيوديسيه)[٢] بوجود هذا الشبه بين نظريته ونظرية أصحاب الرواق .

١٥ — نظرية الدلالات :

وللرواقيين نظرية مهمة فى القضايا الشرطية الخاصة التى يسمونها « دلالات » أو « آيات » أو « علامات » ، وهى من صميم المذهب الرواقى مع أن الكثيرين من مؤرخى الفلسفة قد أغفلوا ذكرها[٣] .

---

(١) Brochard, *Etudes*, p. 247. (٢) Leibniz, *Théodicée*, IIIe partie.

(٣) لعل للأستاذ بروشار فضل السبق فى التنبيه إلى ما لتلك النظرية من خطر فى المذهب الرواقى .

والدلالة أو الآية (σημεῖον) فى قياس شرطى صحيح ، هى القضية الأولى التى تكشف لنا عن الثانية ، كقولنا : « إذا كانت هذه المرأة ذات لبن فهى قد ولدت» . ويرى الرواقيون أن بين الدلالة وبين الشىء الذى من وظيفتها أن تدل عليه علاقة التزام . فالدلالة بطبيعتها تكشف عن المدلول عليه . وتكون العلاقة بينهما من الوثوق بحيث لو ضاع الثانى ذهب الأول توا . ولكن السبيل إلى معرفة هذا الالتزام مما لا تستطيع الحواس وحدها أن تمدّنا به . فالرواقيون ، وإن كانوا من الحسيين ، يرون أن الحواس وحدها ليست كافية للوصول إلى المعرفة : ولذلك قالوا لابد أن تكون الدلالة ذهنية[1] . والرواقيون يخالفون بهذا رأى الأبيقوريين ؛ ومع ذلك فلا بد أن يكون للتجربة نصيب كبير فى معرفة الدلالات ؛ والأمثلة التى يذكرها الرواقيون عادة مستعارة من المشاهدة : فاللبن فى ثديى المرأة دلالة على الوضع ، والدخان دليل على النار[2] .

والمنطق الرواقى هو قبل كل شىء علم دلالات وإشارات (سميولوجيا). ولقد كان يوجد فى عصر الرواقيين علوم أو فنون جرت العادة فيها باستعمال طريقة خاصة هى عبارة عن تعيين واقعة خفية مبهمة بواسطة علاقتها علاقة ترتب بواقعة معلومة : فعلم الطب وفن التنجيم يصطنعان كلاهما واقعات حاضرة — كحال السماء أو حال المصارين وزجر الطير وأعراض المرض — لتعيين واقعات غير مشهودة كسن الوفاة الخ . فهذه علوم قبلها الرواقيون وأردوا تعيين أصولها . ولكن تلك العلوم لم تكن تعنى بالمنطق عناية

---

(١) Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 179, 210, 244 ; Arnim, II, 72, 30.

(٢) Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 252 ; *Hyp. Pyrrh.*, II, 99.

الرواقيين به ، بل سلكت طريق التجربة صراحةً : فهى علوم شبيهة بعلومنا الاستقرائية ، وإن كان منهجها أقل دقة من المنهج العلمى الحديث . والرواقيون قد سلموا بصحة القضايا الشرطية المستمدة من تلك العلوم على الرغم من ضآلة قيمتها المنطقية ، وحاولوا تبريرها لا بالجدل ولا بالتجربة ، بل بالعلم الطبيعى (١) .

فرّق أصحاب الرواق بين ما سموه « دلالة التذكير » (ὑπομνηστικόν σημεῖον) وبين « دلالة الكشف والبيان » (ἐνδεικτικόν σημεῖον) (٢) . وتكون الدلالة دلالة تذكير حين يكون الشيء الذى تكشف عنه غامضاً بسبب الظروف وإن يكن بطبيعته واضحا . فالذاكرة فى الواقع هى التى تُخطِر بذهنى الارتباط الذى سبق أن لاحظته بين النار والدخان مثلا ، فتسوقنى من الدخان الذى أراه إلى القول بوجود النار التى قد لا أراها فى هذه اللحظة . وتكون الدلالة دلالة كاشفة أو بيانية حينما تكشف عن شيء لا تدركه الحواس وهو بطبيعته غامض . وذلك حال العَرَق الذى يكشف لنا عن المسام الخفية فى الجلد . والرواقيون يعرّفون الدلالة « الكاشفة » بقولهم : « هى ما لو فُرِض فى مقدم حكم شرطى مطرد ، كَشَفَ عن التالى » (٣) . فالدلالة الكاشفة تمتاز إذن بتقرير ضرورة العلاقة بين المقدم والتالى . ولا ندرى على التحقيق أكانت هذه التفرقة قد عرفها الرواقيون الأوائل أم أنها أُدخِلت بعدُ بسبب الصعوبات التى أثارها خصوم الرواق .

وليس فى المنطق الأرسطاطاليسى ما يماثل نظرية الدلالات هذه ، اللهم

---

(١) Emile Bréhier, *Chrysippe*, p. 75 — 76.

(٢) Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, II, 99.

(٣) Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, II, 104 ; Ogereau, *Essai*, p. 162 — 163.

إلا إذا اعتبرنا نظرية الدلالات مقابلة لنظرية الحقائق المباشرة المدركة بالحدس العقلى عند أرسطو(١).

١٦ — منطق الرواق ومنطق « چون ستيوارْت ميل » :

أشار الأستاذ « بروشار » ، فى فصله القيم عن منطق الرواقيين(٢)، إلى مواضع المشابهة بين المنطق الرواقى وبين منطق «چون ستيوارْت ميل». ونحن نجمل وجوه هذه المشابهات فيما يلى :

(ا) يشترك المنطقان فى المبدأ الذاهب إلى أن الإنسان لا يفكر بواسطة معقولات أو صور ذهنية ، وأن المعانى العامة ليست إلا أسماء لا أكثر .

(ب) منطق « چون ستيوارْت ميل » ينحو نحو المنطق الرواقى فى القول بأن أحكامنا العقلية تنطلق لا على معقولات كلية ولا على صور ذهنية ، بل على أشياء فردية وحقائق شخصية وجزئيات غير مجردة .

(ح) عرّف « چون ستيوارْت ميل » علم المنطق بأنه « علم البرهان أوالدليل »(٣) ؛ ويرى بروشار أن الفيلسوف الانجليزى يعبر بهذا التعريف عن فكرة الرواقيين ، حين فرقوا بين الحقائق البديهية التى تدرك مباشرة ، وبين الحقائق التى تعرف بواسطة « الدلالات » أو « القرائن » ، وحين جعلوا القضايا الشرطية مبدأ نظر المنطق . وهذه القضايا فى نظر « ميل » هى استنتاجات حقيقية(٤) .

---

(١) Brochard, *Etudes*, p. 231. (٢) Brochard, *ibid*, p. 236 sqq.

(٣) قال « ميل » : "Logic is the science of proof or evidence"

(٤) J. S. Mill, *System of Logic*, I, 4, 3.

(د) استعاض « ميل » عن « المفهوم » و الماصدق » فى المنطق القديم بما سماه هو "connotation" و "denotation" . والفيلسوف الانجليزى لم يطَّرح مذهب أرسطو فى تقسيم الموجودات إلى « أجناس » و « طوائف » ، ولكنه أبى أن يرى بين تلك الأجناس والطوائف علاقة « تضمن » أو علاقة « مطابقة » ، كما كان الحال فى المنطق القديم .

(هـ) يوافق « مِيل » أصحاب الرواق فى اعتبار « الحد » شيئاً اسميا صرفاً ، مهمته التعبير عن الخصائص الثابتة التى تميز الموجودات بعضها من بعض[١] . على أن « ميل » يذهب إلى وجوب التوقف عن محاولة تحديد « ماهيات » الأشياء ، والبحث عن كنهها ، والكف عن تلمس الفصول المفارقة : ويقنع فى منطقه بإحصاء الخاصات[٢] ، ويرى أن « الإنسان هو كل شيء يحوز كذا من الصفات ؛ هو كل شيء يحوز الجسمية والعضوية والحياة والعقل وبعض الصور الخارجية » . وهو يكتب أيضا : « يختار الفيلسوف ، بقدر مافى الإمكان ، « الفصولَ » التى تسوق إلى أكبر عدد من « الخاصات » الهامة : لأن الخاصات هى التى تعطى مجموعة من الأشياء ذلك المظهرَ العام والطابع الشامل اللذين يدلان على الطوائف التى تقع الأشياء فيها بالطبع[٣] .

١٧ — نقد وتقدير :

لم يسلم منطق الرواق من اعتراض المعترضين قديماً وحديثا . ولعل لأولئك ولهؤلاء بعض العذر فى تحاملهم على الرواقيين : فإن فى النظريات

---

(١) J. S. Mill, *System of Logic*, I, 8, 5.

(٢) J. S. Mill, *ibid*., I, 8, 1.

(٣) J. S. Mill, *ibid*., I, 8, 7.

الرواقية من السذاجة والضيق والصلابة ماقد يجبه المفكر ذا النفس المرهفة والذهن النافذ والذوق المنطقى الدقيق . أضف إلى ذلك أن الرواقيين — فيما يظهر — قد أرادوا أن تكون نظريتهم فى المنطق شعبية ، فجاء فيها من الغموض أكثر مما فى النظريات التى أرادوا الاستعاضة عنها .

لا ندرى على التحقيق ما تلك « اللاجسميات » التى طالما تحدث عنها أصحاب الرواق دون أن يزيدوها وضوحا . وما ذلك الـ « لكتون » أو الشىء المعبر عنه ، الذى ليس له حقيقة خاصة به ، ومع ذلك فإننا لا نستطيع بدونه أن نطلق حكماً من الأحكام ؟

وإذا صح أنه لا حقيقة إلا للأفراد والجزئيات والأحوال الفردية ، كما يقول الرواقيون ، فلا ندرى لِمَ يكون بين هذه الأفراد والأحوال على اختلافها علاقات واحدة بعينها ؟ نعم إن الله أو القدر يبقى فى نظر الرواقيين كفيلا لمعقولية الحقائق ؛ ولكن لابد إذن من أمرين : فإما إن الله يدبّر العالم ويصوزه وفقاً للمثل الأفلاطونية ، أو للصور الأرسطاطاليسية ؛ وفى هذه الحالة ينبغى أن تُهجَر « الاسمية » هجرا ؛ وإما أن عنايته تتم على مقتضى المقاصد الخاصة لكل موجود ، وإذن فلن نكون على يقين من أن ما يصح بالنسبة لفرد يصح بالنسبة لآخر .

لم يكن المنطق عند الرواقيين يرمى إلى اكتشاف عالم الحقائق التى تعلو على الحس ، كما أراد أفلاطون ، ولا ترتيب عالم الصور بعضها بالنسبة لبعض ، كما أراد أرسطو ، بل كانت غايته تسجيل علاقات لحوادث فردية . وهذه الحوادث لمّا كان بعضها مدركا بالفعل ، فهو يعيننا على أن نتنبأ عما ليس كذلك . وتلك هى النظرية الطريفة ، نظرية « الدلالات » عند أهل الرواق .

لم يقل الرواقيون بأن القضايا الكبرى فى الأقيسة ليست إلا تسجيلا للتجارب الماضية وتقييداً ، على سبيل التذكرة ، لجملة كبيرة من الواقعات المشاهَدة . ولكنهم كانوا مسوقين بطبيعة الأمور إلى أن يجعلوا فى مذهبهم منزلة خاصة لنظرية الدلالات التى إنْ لم تكن نظرية فى الاستقراء ، فهى على الأقل أشبه بحل للمشكلة الاستقرائية ، ورأوا أن هذا الحل يجب أن يسبق نظرية البرهان إذ هو شرط لها . والحق أن المنطق الرواقى كان ينزع إلى أن يكون منطقاً استقرائيا ، لكنه توقف فى الطريق ومضى الأبيقوريون فيه إلى النتيجة الطبيعية التى يؤدى إليها الاتجاهان الحسّى والاسمى .

ويلوح أن الرواقيين لم يوضحوا القول فى مسألة دخول الضرورة فى الأحكام الشرطية أو فى الدلالات . ولكن لعلهم لم يفكروا فى ذلك الأمر كما نفكر نحن الآن فيه : فهم كانوا يعتقدون بمقتضى ميتافيزيقاهم أن قوانين الطبيعة ثابتة ضرورية ، لأنها من صنع العقل العالى ومظهر من مظاهره . فمعرفة هذه القوانين ، كما تكشف لنا التجربة عنها ، هى معرفتها على ماهى عليه ، أعنى معرفتها من حيث هى ضرورية .

ونستطيع أن نبين هنا الفرق بين النظرة الرواقية والنظرة الحديثة إلى القانون الطبيعى : يرى العلم الحديث أن العلاقات الدائمة التى تميز طائفة من الظواهر ليست مجردات عقلية ولا نظرات ذهنية إلى الأشياء ، بل هى عنده لحمةُ الحقيقة وسداها . فالظروف الفردية والموجودات من حيث هى أفراد ليست تعنينا إلا بمقدار ما تكون خاضعة لتلك العلاقات : فمثلا قانون سقوط الأجسام لا يحسب أى حساب لوجوه الاختلاف الفردية التى تميز الأجسام كاللون والشكل وما إليهما . فكأن ما كان جوهرياً عند الرواقيين قد أصبح عرضياً فى نظر العلم الحديث .

لكن المنطق الرواقى ، على الرغم من قصوره البيِّن ، منطق خليق بالعناية والاعتبار : فقد حاول بنظريته فى التصديق أن يمحِّص تمحيصاً عميقا مشكلةَ اليقين البسيكولوجى ، وتنبّه إلى أن الحكم لا التصور هو أول ما يعرض لنا فى دراسة قوانين الفكر . ثم أوضح مهمةَ الأحكام الشرطية فى اكتساب العلم . وأخيراً سعى ، دون أن يوفق ، إلى أن يستعيض عن تضمّن الأجناس عند أرسطو ، برابطة العلية ، والضرورة العلمية .

وينبغى أن لا تنسينا الاعتراضات التى وجهت إلى الرواقيين أنهم كانوا قبل كل شىء أهل عمل . وكان مقصدهم معرفة الحق واكتساب اليقين . فهم إذا كانوا قد أنكروا وجود المعانى العامة والمجردات الذهنية ، إلا أنهم أرادوا استبقاء البرهان الموصِّل إلى اليقين . فنظريتهم فى الحقيقة محاولة من محاولات التأليف بين نظرية العلم ، كما بسطها السقراطيون ، وبين «الاسمية» التى ذهب اليها «انطستانس» والكلبيون معارضين بها أفلاطون . فاستبقاء اليقين والبرهان والحقيقة الثابتة التى لا تتزعزع ، والقول فى الوقت نفسه بأن تصوراتنا ليست إلا أسماء ، لأنه لا وجود إلا للجزئيات وللجسميات : تلك هى المهمة التى اضطلع بها أصحاب الرواق . ولقد ثبت المنطق الرواقى على مبدأ الإسمية دون أن يحيد عنه . فهو يخالف من هذه الناحية منطقَ أرسطو ويباينه مباينة جلية لا شك فيها . والحق أنه أشبه بأن يكون انقلاباً على المنطق الأرسطاطاليسى من أن يكون مجرد محاكاة له ، كما زعم بعض المعترضين .

الفصل الثالث

الطبيعيات الرواقية

---

١ — مجال الطبيعيات :

عرف الرواقيون الفلسفة بأنها علم الأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية[١] . ولعل الرواقيين أرادوا بهذا التعريف أن يتجاوزوا نظرة سقراط حين جعل الفلسفة قاصرة على الأمور الإنسانية ، فأضافوا إليها النظر فى الأمور الإلهية . والأشياء الإلهية عند الرواقيين وعند القدماء عموما عبارة عن الأشياء التى هى من صنع الآلهة ، أعنى الأشياء التى توجد مستقلة عن فعل الإنسان ، وبعبارة أخرى هى جميع الموجودات ومن بينها الإنسان باعتبار أنه جزء من الكون وأنه غير موجود بنفسه . ويقال بالإجمال إن الأشياء الإلهية عندهم هى الطبيعة كلها . وعلم الأشياء الإلهية يمكن أن يطلق عليه اسم آخر ، هو علم الطبيعة أو العلم الفيزيقى . ويحدثنا شيشرون أن الرواقيين لم يقنعوا بأن عرفوا الفلسفة على نحو ما ذكرنا ، بل أضافوا إلى ذلك أنها معرفة العلل التى للأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية[٢] . فمجال علم الطبيعة إذن واسع يشمل من المباحث ما يتصل بالكون بما فيه

---

(١) Plutarque, *Placit. phil.*, I, proem.

(٢) Cicéron, *De Officiis*, II, 2.

الله والإنسان ، فيدخل فى هذا العلمِ النظرُ فى علل العالم ومبادئه الأولى (وهى مجموعة المباحث التى أطلق عليها بعدُ إسم ميتافيزيقا) ، كما يدخل فيه علم اللاهوت (تيولوجيا) وعلم النفس (بسيكولوجيا) . أما علم الأشياء الإنسانية فسنرى بعدُ مجاله وحدوده .

٢ — مقصد الطبيعيات الرواقية :

رأينا فى بحث مشكلتى المعـرفة والمنطق أن الرواقيين كانوا مشغولين بالعمل قبل النظر . وتلك الظاهرة نشاهدها الآن فى نظرية الطبيعة . فزينون لم يتجه إلى تأمل الـكون ، مدفوعاً بمجرد الرغبة فى الاستطلاع والوقوف على حقائق الأشياء ، أو طلبا للذة المعرفة وحدها ، بل أكبر الظن أنه كان يريد من النظر فى الـكون أن يتهيأ له عنه تصـورات ومعانٍ يستطيع الإنسان أن يبرر بها عند نفسه موقفاً عاطفياً أو مسلـكا إراديا . فطبيعيات الرواقيين ونظراتهم فى تـكوين العالم ونشوئه وحركته لها فى الحقيقة مقصد واضح : هو أن تدعو الناس إلى الاعتقاد والاطمئنان إلى عالم جميع ما فيه من قوى مؤثرة فعالة هى قوى عاقلة أو خاضعة للعقل(١) . وليس فى تفاصيل الطبيعيات الرواقية شىء عظيم الطرافة يستحق الصيانة والبقاء : فالواقع أن زينون وخلفاءه رجعوا فى مسائل هذا البحث إلى أقوال الفلاسفة الأيونيين قبل سقراط . لـكن الذى هو حقيق بالانتباه ، هو أن زينون رأى لزوم الإدلاء بنظرية شاملة عن الطبيعة . ونستطيع أن ندرك مقصده من ذلك إذا قدرنا ما كان يشعر به من ضرورة ملحة تفرض عليه أن يقدم عن « لغز الـكون » جوابا شافيا ينتظم عقيدةً مقررة متجانسة : فإنّ معتقَـداً يترك

---

(١) Bevan, *Stoïciens et Sceptiques*, p. 33 — 34.

أدنى مجال للشك لا يستطيع أن يكفل للنفوس الاطمئنان والأمان فى عالم ضائع مشتت غير مفهوم[١] .

٣ — المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل :

قَبِل الرواقيون فى الطبيعيات مبدأين : المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل . فالمبدأ المنفعل هو المادة إذا أخـذت على أنها ماهية خالية من كل صفة . والمبدأ الفاعل والإلهى هو العقل الذى يوجـد فى المادة ويُحدِث الأشياء جميعاً بإعطائها صورها[٢] . ولا يكون الشىء — فى نظر الرواقيين — حقيقياً إلا إذا كان له « قوة فاعلة » أو « قوة منفعلة »[٣] ، وقدرة على التحريك أو قابلية للتحرك[٤] .

وتلك الثنائية ، ثنائية الفاعل والمنفعل ، هى يقيناً مستعارة من فلسفة أرسطو[٥] ، ولـكنها مفـسَّرة عند الرواقيين على وجه مخالف لما نجدها عليه عند أرسطو : فالفاعل والمنفعل عند أرسطو هما موجودان متمايزان بالفردية . والفعل الذى ينتقل من موجود إلى آخر ، مثلا من الطبيب إلى الدواء ومن الدواء إلى البدن ، هو فعل من أفعال النقلة[٦] . ولـكنا نرى عكس ذلك فى الرواقية : فالفاعل والمنفعل مبدآن لا ينفصلان فى تكوين كل موجود .

---

(١) Diogène Laerce, VII, 134, 139. (٢) Cicéron, *De Finibus*, III, 74.

(٣) قارن : ابن رشد : « ما بعد الطبيعة » . طبع مصر ص ٣٩ .

(٤) Plutarque, *Stoic. Repug.*, 30, 2.

(٥) Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, I, 6, 322b, 22 suiv; II, 2, 329 b, 7; cf. Bréhier, *Chrysippe*, p. 116.

(٦) Aristote, *De la génération et de la corruption*, I, 7, 324 a, 32 suiv.

وبهذا كانت تلك الثنائية عند الرواقيين مطابقة للثنائية الأرسطاطاليسية بين الصورة والهيولى ، ولكن مع هذا الفارق : وهو أن الصورة عند أرسطو ليست تُشكّل المادة بل لا بد لذلك من مبدأ محرك خاص . فكأنّ أرسطو يقول في الحقيقة بثلاثة مبادئ لا بثنائية (١) .

وأما الرواقيون فعندهم أن الفاعل ، الذي هو صورة ، هو فى الوقت نفسه مبدأ مصوِّر وقوة فاعلة مؤثرة تُمسك الأجزاء . وظاهر أن الرواقيين يريدون بنظريتهم تلك أن يستعيضوا بالفاعلية الملموسة ، فاعلية الوجود الواقعى ، عن تلك الفاعلية المثالية ، فاعلية الصورة الأرسطاطاليسية (٢) .

٤ — لا يوجد إلا الأجسام :

ولئن كان الرواقيون قد أخذوا بنظرية « الفعل » و « الانفعال » . فلم يقنعوا بالقدر الذى بيّنا ، بل زادوا عليه قضية أخرى هى قولهم بأنه لا قدرة على الفعل ولا قابلية للإنفعال إلا للأجسام . والرواقيون — كما ذكرنا — أنكروا المثل الأفلاطونية المجردة والمبادئ المفارقة للمادة ، فقالوا : إن الشيء لا يكون حقيقياً ما لم يكن جسمانيا . فكل علة هى عندهم جسم من الأجسام ، وكل حقيقة هى جسمانية ، ولا وجود إلا للجسم ، وما لاجسم له فلا وجود له . هذا هو الأصل الذى قامت عليه فلسفة الطبيعة عند الرواقيين . بل لقد ذهب بعضهم فى تلك النظرية المادية إلى أبعد من هذا ، فصرحوا بأن النفس الإنسانية جسم ، وإن الله هو أيضاً جسم ،

---

(١) Aristote, *De la génér. et de la corrupt.*, II, 9, 355 a, 29 suiv.

(٢) Émile Bréhier, *Chrysippe*, p. 117.

ولو كان الله « لا جسميا » فكيف يؤثر فى جميع الأجسام التى يتألف منها العالم[١] ؟ والرواقيون يخالفون أفلاطون وأرسطو فيصرحون بأن المبدأ العاقل لا يخلو من أن يكون جسمانيا : هو جسم لطيف يُداخل المادة وينساب فيها كما تنساب النطفة فى أجسام الكائنات الحية . ومن أجل هذا أطلقوا عليه اسم « لوغوس سپرماتيقوس »[٢]. ويرى الرواقيون كذلك أن خواص الأجسام وصفاتها ، كاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت ، كلها أشياء جسمانية . بل إن الصفات الأخلاقية نفسها — كالخيرات والفضائل وما إليها — هى أيضاً أجسام . وبهذا المعنى قال سِنِكا ، تفسيراً لنظرية الرواق : « الخير جسم ، لأن له فعلا ، ولأن له فى النفس آثارا . وكل ما له فعل وأثر فهو جسم . لكن الحكمة خير ، فالحكمة إذن جسم »[٣] . وكتب سنكا أيضا فى موضع آخر : « الغضب والحب والحزن وغيرها من أهواء النفس أجسام . وما أظن أحداً يرتاب فى ذلك . وإذا كان عندك أدنى ريب فيه فانظر كيف تتغير وجوهنا بتأثير انفعالاتنا وأهوائنا . أفتظن أن مثل هذه الآثار ترتسم على الوجوه لسبب غير مادّى ؟ »[٤] .

وهكذا مضى أصحاب الرواق فى تلك النظرية المادية العجيبة إلى أبعد حدود منطقهم : فلم يترددوا فى القول بعد هذا بأن النهار والليل والشهر والعام وأيام الأسبوع والفصول جميعها أجسام[٥] : يعنون بذلك أن كل

---

(١) Plutarque, *Comm. Not.*, 48 ; cité par Ogereau, *Essai*, p. 56.

(٢) Diogène Laerce, VII, 136 ; cf Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*, II.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 117.

(٤) Sénéque, *Lettres*, 106.

(٥) Ogereau, *Essai*, p. 62 ; Rodier, *Etudes*, p. 226 ; Plutarque, *Comm. Not.*, 45.

حالة من هذه الحالات الأخيرة هى تيارات من الحرارة والضوء تنبعث من الشمس ، وهى تيارات مادية ذات أثر حقيقى واقعى .

٥ — اللاجسميات :

إذا كان كل موجود جسما ، فلا وجدد للأشياء التى ليست بأجسام . واللاجسميات عند الرواقيين هى : « المعبر عنه » (λεκτόν) ، والمعانى العامة والخلاء ، والمكان ، والزمان[١] . أما « المعبر عنه » والمعانى العامة فقد عرضنا لها فيما سبق ولا سيما فى فصل المنطق . وأما المكان فقد كان أرسطو عرفه ذلك التعريف المشهور بقوله : « هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى »[٢] . وبناء على هذا التعريف يصبح المكان بالنسبة لسائل من السوائل عبارة عن الجدران الداخلية للوعاء الذى يحوى ذلك السائل . ولكن الرواقيين أنكروا تعريف أرسطو هذا لأنه يجعل المكان عبارة عن السطح فيكون بهذا الاعتبار شيئاً موجوداً بذاته مستقلا عن الأجسام التى تشغله ؛ ولذلك قال الرواقيون ان المكان إنما هو فراغ متوهم تشغله الأجسام وتنفذ فيه إبعادها . وإذن فالمكان عندهم ليس له وجود فى ذاته ، بل وجوده باعتبار الجسم . والمكان لا حقيقة له ، وإنما الشىء الحقيقى هو الجسم ذو الجرم الذى يشغل الحيز[٣] . ولما كانت الأجسام عند الرواقيين تتداخل بعضها فى بعض على ما سنرى ، فإن حيزا واحداً يمكن أن تشغله أجسام عديدة . وإذن فليس فى العالم خلاء ،

---

(١) Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 218 ; Arnim, II, 117, 20 ; voir Bréhier, *La théorie des Incorporels*, etc.

(٢) Aristote, *Physique*, IV, 212 a. (٣) Arnim, II, 503.

«κενον» وإنمـا يوجد خارج العالم خلاء لا نهاية له[١] . وسبب إنـكار الرواقيين للخلاء ظاهر غير خفى : فما دام الخلاء هو غياب الجسم ، وما دام لا وجود عندهم إلا للجسم ، فالخلاء غير موجود . على أن الرواقيين لم يكونوا بحاجة إلى القول بوجود الخلاء فى داخل العالم ، لأن تداخل المـادة يكفى لجعل الحركة ممكنة . ولـكنهم تورطوا بعد ذلك فى فرض يناقض نظريتهم فى الأجسـام : ظنوا أن الخلاء الذى ليس بشىء هو على الرغم من ذلك موجود ، وقالوا بأن هنالك خلاء لامتناهياً خارج العالم ، فالقول من ناحية بأن الخلاء إنما هو معنى وتصور ، ثم القول من ناحية أخرى بأنه موجود ينطوى على مخالفة لمذهبهم فى المادية[٢] .

والزمان فى رأى الرواقيين هو أحد « اللاجسميات » . وإذن فالزمان ليس له وجود بذاته وإنما وجوده فى حركة الجسم[٣] ؛ فوجوده اعتبارى . وكان على الرواقيين أن يواجهوا هنا من الصعوبات مثل ما واجهوا فى مشكلة المـكان والخلاء . كانوا مضطرين من ناحية إلى القول بأن الزمان من الأمور التى ليس بذات مادة ، ولـكنهم من الناحية الأخرى لو سلبوا عنه كل حقيقة لمـا استطاعوا أن يفسروا الحركة وتطور العالم ، ولاضطروا إلى أن يتخلوا عن مذهبهم الأصلى فى الحياة وفى وظيفة الأشياء . ويتجلى شعورهم بتلك المعضلة فى تعريفهم الزمان بقولهم : هو الامتداد أو المسافة التى تفصل بداية مدة من مدد العالم عن نهايتها . ولـما كان الرواقيون يقولون بقدم العالم فإنهم يقولون ضرورةً بأن الزمان لا متناه ، سواء من

---

(١) Arnim, II, 505.

(٢) Rodier, *Etudes*, p. 263 — 264.

(٣) Simplicius, *in Arist. Categor.*, 88 ; (Arnim. II, 510).

جهة المـاضى أو من جهة المستقبل[١] .

٦ — المداخلة (κρᾶσις δι ὅλων) :

ذهب الرواقيون إلى أن كل جسم مكون من مواد دقيقة تشبه الهواء أو البخار يسمونها « أنفاساً » (πνευμα) . وهذه المواد تطوف دواماً من مركز الجسم إلى أطرافه وتتحرك حركة غير منقطعة انتشاراً وانقباضا وإلى حركة الانقباض خاصة ترجع وحدة الاشياء وبقاؤها . وكل مادة تتحرك على هذا النحو . غير أن تيار الانفاس التى يتألف الجسم منها تتداخل وتتغلغل أجزاؤها بعضها فى بعض ، بحيث يحتوى كل جزء منها على جميع الاجزاء الاخرى[٢] . وهكذا يستطيع أصغر الاجسام أن يداخل أكبرها جرما وأن ينتشر خلاله : ورب قطرة من الخمر تملأ البحر كله ، بل العالم أجمع[٣] . ويرى الرواقيون أن الناس يخطئون إذ يظنون أن الأجسام تماس سطوحها ، والحقيقة أن الأجسام لاسطوح لها ، فلاتماس ، بل تمازج وتتداخل بعضها فى بعض تداخلاً تاما . على أن الأجسام وأن تكن قابلة للتداخل على الوجه الذى وصفنا إلا أنها تحتفظ بخواصها كلها . وإذن فالمداخلة عند الرواقيين تخالف ما يسمى الآن بالخلط أو بالمزج ، وإنما هى نوع من «الإمتصاص المزدوج» (osmose) الذى لا يكون فيه الجسم الماثل فى الآخر قابلا لأن ينفصل ولا أن يستحيل جسما آخر[٤] . وعلى هذا

---

(١) Rodier, *Etudes*, p. 264.

(٢) Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*, (éd. Bruns, Berlin 1892, p. 216 — 218) ; Arnim, II, 463 à 881 ; voir ce texte traduit en francais par Duhem, *Le système du Monde*, I (1913), p. 305 — 308.

(٣) Plutarque, *Comm. Notit.*, 37.

(٤) Rodier, *Etudes*, p. 258.

النحو ينتشر الجسم الفاعل خلال الجسم المنفعل ، وينتشر العقل خلال المادة والنفس خلال البدن . فالأشياء لا يؤثر بعضها على بعض تأثيراً من بُعد . بل إن شئت فقل إن كل جسم هو بوجه ما كامِنٌ فى جميع الأجسام الأخرى ، ماثل فى العالم بأسره ، والعالم كله حاضر فى كل واحد[١] .

وإن شئنا الموازنة قلنا إن بين الجواهر المادية عند الرواقيين مثل ما بين « الجواهر الفردة » عند ليبنتز : هى نفوس مستقلة كأنما قد أُغلقت أبوابها ونوافذها ، فلا تستطيع الواحدة منها أن تنفذ إلى الأخرى . حتى أن ليبنتز لم يستطع أن يفسر اتساقها وانسجامها بعضها مع بعض إلا بنوع من الافتراضات الميتافيزيقية ، فى حين أن الجواهر الرواقية متواصلة متداخلة بعضها فى بعض كما رأينا[٢] .

ويبدو أن الرواقيين قد عنوا جد العناية بنظرية « المداخلة » هذه ؛ ولعل النظرية من ابتكارهم ، وهى على كل حال قد طبعت تفسيراتهم للموجودات بطابع خاص ممتاز . ولعلهم ظنوا بذلك أنهم يفارقون أرسطو ويفوقونه باستعاضتهم عن الصورة التى لا تُدرَك وعن فعلها الذى لا يُفهم بأشياء حقيقية فعالة ، هى على الرغم من لطفها أشياء ملموسة ، ولها آثار تصدر عنها .

والرواقيون بهذه النظرية يتميزون عن ديموقريطس وأبيقور . فهذان يريان أن كل موجود ينحل إلى عدد غير معين من الجزئيات الصلبة اللامنقسمة ، وكل فعل وكل تغير يرجع إلى اقتراب الذرات أو التصاقها .

---

(١) Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*, p. 216 sqq.; Arnim, II, 473.

(٢) Rodier, *Etudes*, p. 260.

وتلك الذرات ليست عندها متداخلة ، فى حين أن الرواقيين يرونها متداخلة وليس لتداخلها حد .

ومادية الرواقيين تخالف مادية « إبيقور » : يرى إبيقور أن كل شيء جامد ، وأن السيلان إنما هو شيء ظاهرى ، فى حين أن الرواقيين يرون أن كل شيء فى سيلان وأن الجمود الظاهر ليس إلا سيلانا أقل[1] . وإبيقور يقول بالخلاء ، لأن الحركة عنده مستحيلة بدون الخلاء ؛ أما الرواقيون فلا يترددون فى إنكار الخلاء فى داخل العالم ، ولا يجدون أية صعوبة فى تصور الحركات فى ذلك الوسط الملاء : وسبيلهم إلى ذلك نظريةُ المداخلة . وليس من سبب يدعوهم إلى أن يجعلوا لهذه المداخلة بين المواد حدودا : فإن قطرة من الخمر إذا سقطت على سطح الماء انتشرت فى البحر كله .

تكلم « كانْت » عن الفلاسفة الذين يجعلون المادة من اللطف والدقة بحيث ينتهى بهم الأمر إلى مادة روحية وأن تكن ممتدة . ويظهر أن الرواقيين فلاسفة من هذا القبيل : أحسوا بضرورة مبدأ غير المادة ، وكأنهم أدركوا أن أفلاطون وأرسطو لم يكونا مخطئين خطأ بليغاً حين أدخل أولهما « المثل » والثانى « الصور » و « الفعل » لتفسير الوجود والوحدة . لذلك تراهم يفرقون بين « المادة » وبين « الصفة » ، ويجعلون لهذا المبدأ الأخير شأناً هاماً . ولكن يظهر أنهم من جهة أخرى لم يدركوا أن ما ليس له امتداد ولا شكل يمكن أن يوجد على نحو ما ، وأن ما لا يمكن أن يكون موضوعاً لحدْس حسى ، وما لا يتمثل فى الوهم يمكن أن يكون له مع ذلك أثر فعال .

---

(١) Ogereau, *Essai*, p. 44.

٧ — حياة مبثوثة فى المادة (هيلوزويزم) :

وليست الأشياء عند الرواقيين أجساماً فحسب ، بل الطبيعة كلها شىء واحد ، وهى كائن حى (ζῷον) ، نفسُه الله وجسمه العالم . والرواقيون بهذه النظرية يرجعون إلى تقاليد الفلاسفة الأيونيين ، فيخلعون صفة الحياة على جميع ما فى الكون ، لا فرق فى ذلك بين جماد ونبات وحيوان[١] . وقد كتب سنكا إلى تلميذه «لوقليوس» : سأخبرك كيف انتهى الأمر بالقدماء إلى أن صبغوا الأشياء جميعاً بصبغة حيوية . وتلك طريقتهم فى الاستدلال عليها : لا نزاع فى أن النفس كائن حى . . . ولكن الفضيلة ليست شيئاً آخر غير حالة من حالات النفس . وإذن فهى كائن حى . وفوق ذلك نرى أن للفضيلة فعلا وأثراً ، ولا شىء يؤثر من غير ميل ونزوع ، إذن فالفضيلة كائن حى » . والسبب الأخير لا ينصب على الفضيلة فحسب ، بل على كل حقيقة ، مادام الرواقيون يرون أن الشىء هو مايستطيع أن يؤثر . وإذن فجميع الأجسام وجميع المواد موجودات حية متنفسة . ولقد أوضح « بلوطرخوس » هذا الرأى فقال : « لم يقتصر الرواقيون على أن جعلوا الفضائل والرذائل أجساما ، بل زعموا أنها حيوانات (ζῷα) ، وكذلك الأهواء والانفعالات من غضب وحقد وحزن وسوء نية ، بل كذلك الصناعات كصناعة الأسكاف أو الحداد » . وذهب الرواقيون إلى أبعد من هذا فاعتبروا جميع الأفعال أجساماً وحيوانات ، حتى قالوا مثلا « إن المشى جسم وإن الرقص جسم . . . »[٢] . وإذن فجميع الأشياء فى هذا العالم كائنات حية ، ولا موات فى الكون ولا جمود .

---

(١) Diogène Laerce, VII, 142. (٢) Cité par Rodier, *Etudes*, p. 261.

٨ — العـــالم :

إن نظرية الكون فى الرواقية القديمة لم تخرج عن طبيعات «هرقليطس»، وإن كان الرواقيون قد أدخلوا عليها تعديلات كثيرة : فالعالم عند الرواقيين هو مجموع الأشياء المؤلفة من السماء والأرض وما فيهما من أجناس وطبائع. والعالم يحيط به خلاء. وليس فى العالم نفسه خلاء كما قلنا، أعنى ليس فيه فضاء خالٍ من الأجسام عارٍ من وجود الأشياء. وللعالم نفس : لأن العالم كائن حى مفكر عاقل، ونفس العالم منبثّة فى كل مكان[1]. أما الكون فهو المجموع المؤلف من العالم ومن الخلاء اللامتناهى الذى يحيط به. والعالم على شكل الفلك، ومكان الأرض مركز ذلك الفلك.

وللعالم عند الرواقيين بداية ونهاية، خلافاً لأرسطو والمشائين الذين قالوا بقدم العالم[2] : نشأ العالم من النار الاولى، فحول الله النار ماء. ولم تكن أجزاء المـاء متجانسة الصفات فرسب ماثقل منهـا، ومن ذلك تكونت الأرض، وتبخر ما خف فـكان هواء. وخف الهواء ودق حتى استحال أثيراً وناراً سماوية. وبعد ذلك امتزجت العناصر الأربعة : النـار والهواء والأرض والمـاء، فتولدت منها الأشياء جميعاً[3]. وقد يبدو أن الرواقيين قبلوا نظرية العناصر الاربعة التى شاعت عند الفلاسفة القدماء. ولكن الحقيقة أن أهل الرواق لم يقبلوا إلا مبدأ واحداً وجوهراً واحداً أصليا منه تنشـأ الأشياء وإليه تعود : وهو النار[4]. فالنار وحدها لا تفنى

---

(١) Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*, 142.

(٢) ذكر «ثيوفراسط» براهين على أن العالم كان له بداية وسيكون له نهاية : (cf. Bréhier, *Chrysippe*, p. 144).

(٣) Bréhier. *Chrysippe*, p. 144 sq.

(٤) Stobée, *Eclogae*, I, 312.

ولا تنحل إلى عنصر غيرها . وليست النار التى يتحدث عنها أصحاب الرواق هى تلك النار التى نعرفها بحواسنا وتجاربنا اليومية ؛ بل هى مبدأ ذو صورة هوائية نارية معا ، هى نفس (πνεῦμα) ذات قانون وذات فن خاص تعطى به للأشياء جوهرها وصورتها . والنار إذن « روح فنانة »[١] ، كما كان يقول « هرقليطس » ، بل إن شئت فقل النـار هى « عقل جرثومى » أو « لوغوس سـبرماتيقوس » (λογος σπερματικος) يحتوى على بذور الأشياء ، أعنى هو أصل لمادة الأشياء وتصورها ، أصل لنشوئها وتطورها. وإذا اعتبرنا هذا الجوهر الأول من وجوه مختلفة ، صح أن نطلق عليه تارة اسم الطبيعة (φύσις) وتارة اسم التماسك (ἕξις) وتارة اسم حركات الأجسام ثم هو مصدر الفـكر الذى يدبر هذه الحركات[٢] .

٩ — الاحتراق العـام (ἐκπύρωσις) :

وكما كان للعالم بداية فسيكون له كذلك نهاية . لـكن العـالم لا يكاد ينتهى حتى يعود . فإذا انقضى على الوجود ١٨٠٠٠ سـنة ، مكررة ٣٦٥ مرة ، أعنى حين لا يبقى على وجه الأرض ماء ، عندئذ يقوم الإله «زيوس» — وهو النـار عند أصحاب الرواق — فينتشر اللهب فى الفضاء ، وتلتهم النيران العالم كله[٣] . لـكن هذا الاحتراق العام يحصل فى هوادة من غير عنف : فهو ملائم للطبيعة موافق لنظام الـكون ، ولذلك سماه « زينون » و « كروسبوس » : « تطهير العالم » ، أى إعادته إلى كمال حاله .

---

(١) Diogène Laerce, VII, 156 ; cf. Cicéron, *Natura Deorum*, II, 22, 57.

(٢) Chaignet, *La Psychologie des Grecs*, II, p. 26 sqq.

(٣) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 46 ; Plutarque, *Stoic. Repugn.*, 41 (Arnim, II, 186 , 8).

١٠ — الرجعة الأبدية :

وإذن فالعالم لا يفنى بعد الاحتراق ، إذ تكون الغلبة للأثير على العناصر الأخرى التى تخضع للناموس الإلهى ؛ فينشأ بعد ذلك عالم جديد ، لكنه شبيه لسابقه من جميع الوجوه ، فهو بمثابة البعث للعالم الأول (παλιγγενεσία) والعالم الجديد تمر به عين الأحداث ، ويعيش فيه عين الأشخاص فى العالم السابق من غير تبديل[١] : فيُرى فيه مثلا رجل يشبه سقراط الحكيم ، ويكون لذاك الرجل زوجة تشبه « زانتيب » ، ويكون له خصوم يشبهون « أنوتوس » و « ميليتوس » ، فيوجهون إلى سقراط أمام المحكمة تهما ومطاعن تودى بحياة الفيلسوف . . . الخ . وهكذا يعيد التاريخ نفسه إلى غير نهاية ، ولم تزل الأشياء بعينها تذهب ثم تعود . ولا جديد تحت الشمس: وليس الذى نشاهد اليوم بأكثر ولا أغرب مما شاهدنا أمس ، وليس الذى شاهد سلفنا بأقل مما سيشاهد خلفنا . وبالإجمال نستطيع أن نقول : « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » .

١١ — الإنســـان :

الأرض حافلة بأنواع من النبات والحيوان ؛ وتماسكها ، كتماسك الأجسام الجامدة ، راجع إلى كون « النفَس » الداخلى فيها . لكن تختلف طبيعة هذا « النفَس » باختلاف التدرج من الجماد إلى النبات إلى الحيوان: فالنفَس عند الجماد يكفل حفظ « حالته » ، وعند النبات مبدأ غذائه ونموه ،

---

(١) Arnim, II, 596 à 632 ; cf. Duhem, *Système du Monde*, I, p. 277 et suiv.

وعند الحيوان مبدأ أحساسه وحركته . وبعبارة أخرى يقال : للمعادن « حالة » وللنبات « طبيعة » وللحيوان « نفَس » .

وللإنسان نفْس ، ونفْس الإنسان ذات اتصال ببدنه . واتصالها بالبدن مما يثبت أنها جسم : إذ لا يمكن اتصال الجسم إلّا بجسم . والنفس الإنسانية هي مبدأ الحياة عند الإنسان . وهي أيضاً مبدأ حركاته وأفكاره : هي « نفَس » حار متحرك عاقل . والنفس كالجسم تحيا وتموت : فإذا مات الإنسان فارقت النفس البدن ولكنها تبقى بعد فنائه حتى يحترق العالم(١) .

والنفس الإنسانية تنتظم أجزاء ثمانية ، لكل جزء مكانه ووظيفته : خمسة أجزاء للحواس ، وجزء للتناسل ، وجزء للنطق والتفكير ، وجزء للرياسة والتدبير(٢) . وهذا الجزء الرئيس أو المدبِّر (ἡγεμονικόν) هو أهم أجزاء النفس ، قد انتشرت حوله الأجزاء السبعة الأخرى كما ينتشر حول العنكبوت نسيجه . والجزء الرئيس هذا مكانه الرأس عند بعض أصحاب الرواق ، والقلب عند الآخر(٣) . هو متصل بأعضاء الحواسّ وأعضاء الصوت وأعضاء التناسل . فهو إذن مصدر أفكارنا وإحساساتنا : هو إنيتنا(٤)

---

(١) Diogène Laerce, VII, 157. كان « كليانتس » يقول بأن جميع النفوس تبقى حتى الاحتراق العام الأخير ، ولكن « كروسبوس » لم يقبل هذا إلا لنفوس الحكماء .

(٢) Arnim, II, 827, 833; cf. Bréhier, *Chrysippe*, p. 166.

(٣) خصص « كروسبوس » كتاباً بأكمله من رسالته « في النفس » ليدلل على أن القلب هو مكان العقل (cf. Bréhier, *Chrysippe*, 45 et suiv.)

(٤) « الأنية » هي مجموع الظواهر النفسية أو الشعور بالنفس في قولك « أنا » . انظر قول الفارابي : « إنه لما كان الباري جل جلاله بإنيته وذاته مباينا لجميع ماسواه : =

التى هى مصدر شعورنا ووجداننا (συνείδησις)[١].

وكل مولود يولد فالجزء الرئيسى من نفسه يكون خلوا من الآثار كصفحة بيضاء لم يكتب عليها شىء . ثم تمتلىء الصفحة على مدى الأيام سطورا ، وما تلك السطور إلا الإحساسات المختلفة التى ترد على نفس الطفل فتنطبع فيها ، ويكون منها ذكريات يتألف من مجموعها تجارب الإنسان . وبعد ذلك ترتسم الأفكار : فبعضها وارد من التربية والتعليم الذى يحصل الطفل عليه فى المجتمع ، وبعضها راجع إلى مايبذله كل فرد من « مجهود » نفسى (πνευματικος τονος)[٢] ، وبعضها الآخر مصدره الطبيعة والفطرة . والأفكار التى مصدرها الطبيعة تسبق كل تجربة ، وتسمى لذلك « بالأوليات » أو « الآراء الفطرية » . والعقل البشرى مجموع هذه الأفكار[٣] .

١٢ — الله والعالم :

والعقل الذى أبدع الأشياء جميعا هو الله خالق العالم . وهذا الإله بارىء العالم هو فى الوقت نفسه جوهر العالم وحقيقته : لأن العقل (لوغوس) ليس

= وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل ، بحيث لايناسبه فى إنيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا . . . . . » . (الفارابى : « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ص ٢٣ من « المجموع » للفارابى . انظر كذلك الفارابى : « السياسات المدنية » . طبع الهند ص ٩) .

(١) Diogène Laerce, VII, 85.

(٢) Sénèque, *Questions naturelles*, II, 6.

(٣) انظر تفاصيل نظريات الرواقيين عن النفس الإنسانية فى :
(Bréhier, *Chrysippe*, p, 158 — 172.)

هو المصدر الذى منه تجيء الأشياء فحسب ، بل هو أيضا الجوهر الماثل فى كل مكان ، والذى صنعت منه الأشياء كافة . وإذن فالله ليس هو المبدأ الخالق للعالم فحسب ، بل هو العالم نفسه . ومن أجل ذلك قال أصحاب الرواق إن العالم هو جوهر الله(١) . وهو ما نطلق عليه اسم « الطبيعة » ، أعنى مجموع الأشياء المتناسق . والكون من حيث يدبره مبدأ عاقل ، ليس شيئاً آخر غير الله . فالله والطبيعة اسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة(٢) .

١٣ — القضاء والقدر (εἱμαρμένη)(٣) :

ولما كان الله هو مبدع الوجود كله ، فالعقل الكلى هو قانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض رباطا لا فكاك منه ، وهذا القانون الذى لا يمكن أن يجترح أبداً يسمى بالقضاء والقدر . تلك هى الفكرة الأولى فى الطبيعات الرواقية . وهذا «القضاء» عند الرواقيين عبارة عن تسلسل العلل والأسباب تسلسلا يستلزم أن يكون كل حادث نتيجة لعلة ، وكل علة مرتبطة بعلة أخرى ، وهكذا إلى غير نهاية(٤) . فالليل علة النهار ، والشتاء علة الصيف ، وما هو واقع فى الحال إنما هو نتيجة لما وقع فى الماضى ، وعلة لما سيقع فى المستقبل : فهذا التسلسل يحكم الأشياء المستقبلة كما يحكم الأشياء الحاضرة والماضية ؛ ومن أجل هذا أمكن التنجيم : فلو كان للإنسان العلم الإلهى ، ولو كان يعرف سلسلة العلل كلها لاستطاع أن يعرف المستقبل . والإنسان

---

(١) Diogène Laerce, VII, 145; cf. Cicéron, *Natura Deorum*, I, 15,39,

(٢) Sénèque, *De Beneficiis*, IV, 7; *Questions Naturelles*, II, 45, 2—3.

(٣) Sénèque, *De la Providence*, 5; *Lettres*, 77.

(٤) Cicéron, *De la Divination*, 125; Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VI. 2.

يستطيع على الأقل أن يدرك فى الحاضر علامات أو دلالات تنذره بالأشياء القادمة : لأن الأشياء قد اتصلت كلها فى الكون اتصالا وثيقا . والزمان لا يأتى بجديد ، ولا شىء يحدث إلا وكان متضمنا من قبلُ فى أصل الأشياء[١] . فالقدر هو العقل الكلى من حيث أنه علة عامة لجميع الموجودات ، ومن حيث أنه يحدث التسلسل فى العلل الخاصة الجزئية[٢] .

والحق لقد شغلت مسألة « القدر » بال الرواقيين . وسمى كروسبوس جهده للتدليل على وجود القضاء الإلهى ، وعلى التوفيق بينه وبين حرية الإنسان . ونقل لنا « شيشرون » شيئاً من ذلك فى كتابه المشهور فى « القدر » (De Fato) .

دلّل « كروسبوس » على « القدر » مستنداً على المبدأ المنطقى الذى ينص على أن كل قضية إما أن تكون صحيحة أو كاذبة : فلو فرض أن حادثة حدثت من غير علة لم نستطع أن نثبت شيئاً عن موضوع تلك الحادثة : لا نستطيع أن نقول إنها ستحدث ، ولا إنها سوف لا تحدث . فلا واحدة من هاتين القضيتين بصحيحة ، ولا واحدة منهما بكاذبة . ولكن يلزم أن تكون القضية صادقة أو كاذبة . وإذن فكل حادثة لابد أن يكون لها علة . ولو عرفنا سلسلة العلل كلها لاستطعنا أن نقول فى يقين عن أية حادثة إنها تحدث أو إنها لا تحدث . والنتيجة أنه ما دامت كل حادثة لها علة فكل شىء يحدث بالقدر[٣] . ذلك هو استدلال كروسپوس على نحو ما رواه « شيشرون » .

---

(١) Cicéron, *De la Divination*, I, 55, 127.

(٢) Diogène Laerce, VII, 149 ; Cicéron, *De la Divination*, I, 55, 125 ; Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 2, 1—3.

(٣) Cicéron. *De Fato*, 10, 20—22.

١٤ — القَدَر وحرية الأفعال :

ولكن ما معنى حدوث الأشياء بالقضاء والقدر ؟ أليس معناه أن الإنسان مجبر غير مختار فى أفعاله ؟ أليست هذه النظرية الرواقية تقضى على كل فعل إنسانى ؟ فإذا كانت الأشياء كلها تحدث وفقا لقدر مرسوم ، فالأشياء التى قُدِّر أن تقع لنا ستقع ، سواء فعلنا أم لم نفعل : فمثلا لو كان مقدراً لى الإبلال من مرض فإننى سأخرج منه معافى ، سواء استدعيت الطبيب أو لم أستدعه .

ذلك هو الاعتراض المعروف باسم «السبب المتواكل» . وكروسيبوس قد أجاب عليه بقوله إن الأشياء كلها متصلة متآزرة ، وإنه إذا كان مكتوبا لى الشفاء فمكتوب لى أيضا أن أستدعى الطبيب[1] . كان كروسبوس يعتقد أن من الميسور التوفيق بين القدر العام وبين حرية الإنسان . وكان يرى أن الحوادث المستقبلة ليست ضرورية . وقد تنازع فى هذه المسألة مع « تيودور » الفيلسوف الميغارى[2] فقال : إذا كانت الأشياء خاضعة للقضاء فليس ذلك « القضاء » بملزم للفعل ولا بمانع له . وأفعال الناس وإن تكن واقعة تحت حكم « القدر » إلا أنها حاصلة عن الكسب والاختيار ، والإنسان على كل حال قادر على ترك الفعل قبل وقوعه . ولذلك فرق «كروسبوس» بين ضربين من العلل : ١ — العلل «الأصلية» أو «الكاملة» التى تعبر عن طبيعة الشىء الذى نكون بصدده ؛ و ٢ — العلل «المساعدة» أو «القريبة» التى تعبر عن الفعل الذى ينصب على الشىء من خارج . فنحن

---

(١) تلك نظرية الـ "Confatalia" (Cicéron, *De Fato*, 12, 2813, 30)

(٢) Alexandre d'Aphrodise, *De Fato*, 10, p. 176, 14—177, 14 (éd. Bruns).

حين نقول بأن كل شىء يحصل بواسطة علل سابقة ، فإنما نعنى بذلك العلل المساعدة دون طبيعة العلل الأصلية . مثال ذلك أن الأسطوانة أو المخروط لا يستطيعان أن يتحركا إلا إذا جاءتهما الحركة من الخارج . ولكن طريقتهما الخاصة فى الحركة ودورانهما حول نفسيهما إنما يجيئانهما من طبيعتهما الخاصة(١) . أما المخروط والأسطوانة ، فلا يتحركان إلا إذا كان لحركتهما علة ما ؛ وهى علة مساعدة للحركة وسابقة عليها . ولكن لِمَ لا يتحرك المخروط والأسطوانة على صورة واحدة ؟ سبب ذلك أن لكل منهما طبيعته الخاصة وشكله الخاص ، فكلاهما يدور على نحو خاص . و « القدر » هو الذى يجعل المخروط والأسطوانة يتحركان ، ولكن الذى يجعل كلا منهما يتحرك على صورة مخصوصة هو شكلهما الخاص ، لا « القدر » . إذن فالدافع الخارجى ، الذى هو علة مساعدة ، لا يكفى وحده لتفسير دوران الأسطوانة على هذا النحو المخصوص ، بل علة ذلك شكل الأسطوانة ؛ وشكلهما بالنسبة لدورانهما هو العلة الكاملة .

وكذلك الحال بالنسبة للإنسان : فإرادته الحرة هى العلة الأصلية الكبرى للفعل ، وما « التصور المحيط » القاهر الذى يستولى على النفس إلاّ علة « مساعدة » لا أكثر ، فهو لا يفسر الأفعال الإنسانية . نعم إن الإنسان كالأسطوانة خاضع للظروف الخارجية ، أعنى خاضع لحكم « القدر » ، لكن الأسطوانة ليس لها من حرية الاختيار ما للانسان : فهى لا تستطيع أن تقف عن الدوران ، لأنها لا قدرة لها على الكف عن الحركة متى تحركت . أما الإنسان فقادر بنفسه على النزوع « والتصديق » أو الإعراض

---

(١) Cicéron, *De Fato*, 17, 39 — 19, 45 ; cf. Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 2, 4 — 15.

والرفض : وهو على كل حال يستطيع أن يقبل أو يرفض « التصور » أو الخاطر الذى يأتيه عن طريق الظروف الجارجية ، كما يستطيع أن يتجه إلى الأشياء أو أن يزور عنها إذا شاء . فالإنسان إذن حر وله كسب واختيار . و « القَـدَر » ليس هو العلة الأصيلة فى حصول ما يحصل ، بل إن سلطانه لا يعدو الظروف الخارجية والعلل « المساعدة » للأفعال(١) .

١٥ — خصائص الطبيعيات الرواقية :

مجمل القول فى طبيعيات الرواقيين أن نظراتهم عن الكون بسيطة يسهل تصورها : فالعالم مؤلف من أجسام مادية قد أودع فيها حياة وقوة . فإذا حاز الجسم صفة من الصفات فذلك راجع إلى ما كمن فيه من مواد دقيقة كالغاز أو البخار . والأجسام تستطيع أن تتداخل بعضها فى بعض . والعالم لا خلاء فيه ، وهو محوط بفضاء لا نهاية له . واللاجسميات لا فعل لها ولا أثر ، إنما الفعل للأجسام . فالطبيعيات الرواقية « ديناميقية » كطبيعيات أرسطو ، ولكن مع هذا الفارق : وهو أن أرسطو يرى أن العلة الصحيحة لنشوء الأشياء هى الغاية التى يحققها ذلك النشوء ، وهى الغاية اللامتحركة اللامادية ، هى شىء لم يوجد بعدُ ولكنه سيكون بعد الحركة . أما الرواقيون فلا يرون إلا العلل الفاعلة التى تحدث معلولا ، والعلة المادية

---

(١) يظهر أن « أولوجيلوس » أطلع على كتب « كروسبوس » : فهو يذكر فى كتاب « الليالى الأطيقية » أن « كروسبوس » ألف عدة رسائل يرد فيها على ما وجه إليه من اعتراضات فى مسألة الجبر والاختيار . ومضمون كلامه ما يلى : صحيح أن الأسباب الأولى والعلل الكبرى الضرورية تربط جميع الحوادث ربطا عاما وتجعلها خاضعة لحكم القدر . لكن النفوس الإنسانية ليست خاضعة للقضاء الشامل إلا بمقدار ما تسمح به طبائعها وخصائصها الذاتية ... (Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 2)

فيها مايلزم لإحداث المعلول . وإذا كان أرسطو قد قال بما للغاية اللامتحركة وللصور من أثر فى نشوء الأشياء فذلك لأنه كان يعتقد أن المادة يمكن أن تنتقل فى مختلف الجهات . لكن الرواقيين يرون أن المادة لا تحدث شيئا آخر غير نفسها ، وأنها لا تتحرك فى جهات كثيرة ، بل كل جسم حاضر فى كل مكان فى الكون ، وكذلك جميع الأجسام حاضرة فى كل جسم(١) .

ويترتب على ذلك أن العالم كله ليس إلا كائنا واحداً حيا متنفسا ، وما يحصل فى جزء منه يؤثر فى جميع أجزائه ، وما يحدث فى الكل يؤثر فى كل جزء . قال « مرقس أوريليوس » : « الكون كله ليس إلا كائنا واحداً حيا ليس له إلا جسم وإلا نفس » . وإذا كان الكون بأسره عبارة عن بدن واحد حى فذلك لأنه قد سرى فى جميع أجزائه نفَس يمسك عليه وحدته . و« شيشرون » يتكلم عن ارتباط الأشياء ارتباطاً يجعل كل جزء يحس جميع الأجزاء الأخرى ويكون على اتساق معها . و « شيشرون » يقون بأن هذا يفيد أن نَفَساً واحدا واعيا إلهيا يسرى فى جميع أجزاء العالم . فالعالم إذن كائن حى واحد ، وهو فضلا عن ذلك حيوان مفكر ، حيوان قد وهب العقل ، وهو بالإجمال الله(٢) .

ذلك مذهب « البانتيزم » (وحدة الوجود) الذى صبغت به الطبيعيات الرواقية . قامت الفلسفة الرواقية على أساس فلسفة « هرقليطس » ، واستعانت بنظريات من أفلاطون وأرسطو ، فأقامت مذهب « البانتيزم » الذى كان له أثر على أغلب المذاهب الواحدية التى ظهرت منذ ذلك الحين فى العالمين الغربى والشرقى . صرّح الرواقيون بأن الله والطبيعة شيء واحد . والعالم عندهم هو العقل الكلى « اللوغوس » . والكون هو تطور العقل

---

(١) Rodier, *Etudes*, p. 257—258.

(٢) Rodier, *Etudes*, p. 269.

الذى هو البذرة الأصلية للأشياء (العقل الجرثومى) . وذهب الرواقيون مع « هرقليطس » إلى أن « اللوغوس » نار أو نفس ، وإذن فهو مادى عندهم ، ولكنه مادة عاقلة ذات مقاصد وغايات . والجوهر عند الرواقيين روح ومادة متحدان اتحاداً كاملا ، وإنْ شئتَ فقل هو مادة روحية أو روح مادية . ومن النار نشأت الأشياء وإليها يعود كل شىء . وكل شىء فى العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر ، ولكنها ليست ضرورة عمياء ، بل هى ضرورة عاقلة ، لأنها قانون « اللوغوس » . والعناية الإلهية قد دبّرت العالم أحسن تدبير : وكل حركة فى الكون إنما تنبئ عن حكمة عالية ، لا محل معها لتخبط « المصادفة » أو الكيل الجزاف ، إذ « القضاء » المحتوم فى الوقت نفسه « عناية » سامية تنشد الخير أبدا[1] .

تبدو على الطبيعات الرواقية مسحة مادية ظاهرة . وقد اختلف مؤرخو الفلسفة فى تفسير تلك «المادية» الرواقية : فذهب « تسلر » إلى أن الرواقيين اضطروا إليها تفاديا للصعوبات الكثيرة التى نشأت عن النظرية الأرسطاطاليسية فى الصورة والهيولى : فأرسطو مع أنه نهض مخالفا أفلاطون فى أن يكون للأشياء « صور » مفارقة ، وأعلن أن الصورة إنما توجد دائما متحدة بالهيولى ، نجده فى نهاية المطاف يقول بوجود «العقل الفعال» الذى هو صورة الصور[2] ، وهو عقل مفارق للمادة مباين للجسم[3] . ثم هذا الإله الأرسطاطاليسى اللامادى المنزه والمتعالى عن المخلوقات كيف يؤثر فى العالم ، وكيف يكون له فعل فى الطبيعة وهو يجهلها ؟ وكيف يمكن للصورة

---

(١) cf. art. "Pantheism" (Greek and Roman) dans *Encycl. of Religion and Ethics* de Hastings, p. 615.

(٢) Aristote, *De l'Ame.* III, 8, 4, 432b 2. (٣) Aristote, *ibid*, III, 5.

أن تؤثر على المادة ؟ كان أرسطو قد قال بأن العلة الحقيقية لحدوث الأشياء وحركتها هى صورها التامة الكاملة ، وهى الغاية والقصد الذى ترمى الأشياء إلى تحقيقه . ولكن على أى الوجوه يكون تأثير تلك الغاية وذلك القصد ؟ إن علة نمو الحبة هي الشجرة التى ستكون بعد نمو الحبة . ولكن كيف تتأثر البذرة بالشجرة وهى لم توجد بعدُ فيها ؟ أيحق لنا أن نقول بأن فى البيضة شيئا من قبيل فكرة الحيوان الذى سيخرج منها ، وأن هذه الفكرة توجه تطورها ؟ يجيب أرسطو على هذا بالنفى ، ويقول إن الطبيعة ليست واعية . وإذن أما من حل آخر ؟ لا شك أن الرواقيين عمدوا إلى مذهبهم المادى ليخلصوا من هذه الصعوبات وأشباهها . ولكن هذا التفسير لمادية الرواقيين غير كاف فى التعريف بمذهبهم .

ذهب « رُوْدييه » إلى أن التفسير الصحيح لمادية الرواقيين فى مذهبهم الأخلاقى ومعارضته لمذهبى أفلاطون وأرسطو : فقد فرقت فلسفة أفلاطون بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وجعلت العالم العقلى هو العالم الأصيل ، عالم الحقائق الخالدة ، وما عالم الحس بالنسبة إليه إلا صورة شاحبة ممسوخة : وعالم الحس هو موطن الصيرورة والتغير ، ومباءة الأخطاء والآثام والشرور . وواجب الإنسان إذا أراد السعادة أن يعمل على الخلاص من ذلك العالم الدنيوى الحافل بالبؤس والآلام ، وأن يجاهد ليسمو بنفسه إلى العالم العقلى — وهو موطنها الأصلى — لمشاهدة الحقائق الباهرة والخير الكامل . وقد تستطيع النفس أن تنخلع لحظات عن هذه الدنيا ، على الرغم من القيود التى تقيدها بالمادة وأدرانها ؛ ولكنها لا تبلغ ذلك إلا نادراً وفى برهات قصيرة من الزمان ؛ ومن أجل ذلك وجب انتظار الموت لكى

تبعث وتحيا حياتها الصحيحة [١] .

أما أرسطو فقد أفضى به نظره إلى القول بما قال أستاذه أفلاطون : مادام هنالك موجود لامادى هو صورة خالصة وفكر محض ، وهو سعيد سعادة فائقة ، يفكر فى نفسه ، فلِمَ لا نبذل الجهد لمحاكاته ؟ وما دمنا نحن أيضا موجودات مفكرة ، وما دام الفكر أحسن ما فينا ، فبمقدورنا وواجب علينا أن نسعى إلى ذلك لكى نذوق تلك السعادة . ولكن لما كانت طبيعتنا الإنسانية لم يزل يشوبها من المادة ويعتريها من النقص شىء كثير ، فتلك الفضيلة وتلك السعادة ليستا من الأمور القريبة المنال ، انما يسمو إلى تلك المرتبة بعض المصطفين وفى لحظات نادرة . ومع ذلك فسعادتهم خاضعة لظروف مادية تفسد أمرها أو تقلل من بهائها . . .

أما الرواقيون فقد أرادوا بعكس ذلك أن تكون الفضيلة والسعادة فى متناول الناس أجمعين ، وأن تكونا ميسورتين فى هذه الدنيا . فوجب لذلك أن يكون العالم الذى نعيش فيه أحسن العوالم الممكنة وأبهاها ، وأن لا يعارضه عالم آخر أعلى منه ، كما تتعارض المادة مع الصورة ، والشر مع الخير ، وأن لا يكون هنالك حقائق غير ما تقع عليه أبصارنا . . . وإذن فجميع الأشياء يجب أن تكون مادية : ولعل ذلك هو السبب فى اتجاه الرواقيين اتجاهاً ماديا .

ومهما يكن من حقيقه السبب فى نزوع الرواقيين إلى القول بالمادة فمن الإنصاف أن نلاحظ أن نظريتهم قد خلت من أهم خصائص « المادية » على نحو مانفهمها اليوم فى الفلسفة الحديثة ، تلك المادية التى تنفى وجود الغايات فى القوانين التى تحكم العالم ، والتى تفسر الأشرف بالأسفل ، والمركب

---

(١) Platon, *Phédon*, 66 b—69 d.

بالبسيط ؛ بل الواقع أن «مادية» الرواقيين من طراز خاص خالف ما عداه : فإنها ألّفت بين العقل والطبيعة ، ووضعت فى المادة قوى وصفات شتى غير مادية . ثم إن المادة عندهم ليست متحركة فحسب ، بل إن فيها حياة ونفساً وفكرا . صحيح أن الرواقيين لا يعرفون إلهـا مباينا للعالم ، ولا يقولون بنفس مفارقة للبدن . ولـكن الله عند أصحاب الرواق هو قوة القوى ، وبفعله يتحرك العالم بأسره . ولئن لم يكن بين الله والعالم فرقٌ عند الرواقيين، إلا أن الله يتجاوز المادة المتحركة : هو العقل النارى ، عقل العالم . وهـذا العقل يضع كل ما هو معقول ، ويسنّ كل ما هو ملائم للغاية والتدبير . فالطبيعيات الرواقية ، على الرغم من تلك المسحة المـادية الظاهرة ، لم تخل من نظرات عميقة تشيع ديناً وروحانية باطنة .

الفصل الرابع

اللاهــــوت الرواقى

الدين يسبق اللاهوت : ذلك أن الانفعال الدينى وإدراك الأمور الإلهية بالحدس الغامض يسبقان عمل الفكر المروّى فيها . والرواقيون لم يعوزهم الشعور الدينى ، بل هم فيما كتبوا قد يسبغون على ذلك الشعور تعبيراً أخاذا وصورة فياضة . وما علينا إلا أن نقرأ أنشودة « كليانتس » إلى زيوس ، فنتبين فيها ذلك الشعور جليا .

١ — الله عنـــــد الرواقيين :

لا شك أن اللاهوت الرواقى يخالف لاهوت أرسطو ، ليس فقط من حيث أن الرواقيين يجعلون الله ماديا ، بل من حيث أنهم تصوروه مبثوثاً خلال العالم كله ، محركا كل جزء من أجزائه . والعجيب أننـا بينما نرى سقراط يتصور الله عقلا خفياً مميزاً عن عالم الشهادة ، نجد فلاسفة الرواق يصرّون على نظرية وحدة الوجود التى تجعل الله والعالم شيئاً واحداً .

والرواقيون يخالفون أرسطو فى نظريتهم عن الله : فالله فى فلسفة أرسطو مبدأ مفارق للمادة ، خارج عن الطبيعة كلها ، خال من الحركة ، لا شأن له بالعالم إلا من جهة أن العالم يشتاق إليه[١] . أما الرواقيون فيرون

---

(١) Aristote, *Métaphysique*, XII, 7, 1072 a, 26-6, 4-30.

أن الله علة الأشياء : وهو إذن كسائر العلل له مادة قد اتصل بها اتصالاً وثيقاً ؛ وهذه المادة هى العالم . فالله إذن يجوس خلال العالم وفى كل مكان. والله روح العالم : ومعنى ذلك أنه نَفَس نارى لا صورة له ويتخذ صور الأشياء كما يشاء . والله كامن فى الإنسان كمونه فى كل شيء(١) . وهو الموجود الأزلى ، الباقى ، العاقل ، السعيد ، الكامل ، المبرأ من كل نقص ، خالق العالم ، ومبدع الأشياء وصانعها . عنده العقول الجرثومية ، وهى الأصل فى حدوث الأشياء ، ما كان منها وما هو كائن ، وما يجب أن يكون(٢) .

٢ — توحيد الله :

ولما كان العالم كامل الوحدة فليس هنالك إلا إله واحد(٣) . وما الآلهة العديدة التى يقول بها الدين الشعبى إلا أسماء مختلفة تطلق على الله بحسب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته(٤) . وهذا الإله خالق العالم هو فى الوقت نفسه حقيقة العالم الجوهرية . فالله والطبيعة إثنان يدلان على حقيقة واحدة(٥) . والله هو الموجود العاقل الخالد السعيد أبو الموجودات جميعها .

ولئن كان أهل الرواق من القائلين بوحدة الله والعالم — كما رأينا — إلا أننا نستطيع القول إنهم أيضاً من « أهل التوحيد » : وهم يشعرون

---

(١) Sénèque, *De Benef.*, IV, 7. ; Sénèque, *Lettres*, 41 ; “Deus tecum est, intus est” ; cf. *ibid.*, 31 : “Deus ad homines venit”.

(٢) F. Ravaisson, “Essai sur le Stoicisme”, *Mémoire à l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, t. XXI, p. 64.

(٣) Diogène Laerce, VII, 135-136.

(٤) Diogène Laerce, VII, 147 ; Cicéron, *Nat. deor.*, I, 15, 39-41.

(٥) Sénèque, *De Benef.*, IV, 7.

شعوراً قوياً بوجود إلٰـه واحد يتوجهون إليه ويسبحون له . لـكن ذلك « الوجود الإلٰـهى » لا يبعد — فى نظرهم — عن الإنسان ولا عن العالم ، بل هو منبث فى الـكون انبثاثاً ؛ ومظاهر الـكون ليست إلا أسماء مختلفة لزيوس .

ولقد أخـذ الرواقيون نظرية توحيد الله من الـكلبيين الذين تابعوا سقراط ، ومن الرأى العـام فى ذلك العصر . وهم يستعملون أحياناً لفظ « الآلهة » بالجمع . والحقيقة أنهم لا يعتقدون بآلهة كثيرة ، وإنما يعتقدون بإلٰـه واحد يتجلى لنا بأسماء متعددة(١) .

والرواقيون يرون أن هذا الإلٰـه ينبغى أن لا يُتصور على صورة حيوان أو إنسان(٢) : فهو لا شـكل له ، ويمكن أن يتخذ جميع الأشـكال(٣) .

٣ — تديّن الرواقيين :

على أن نزعة التدين فى فلسفة الرواق إنمـا هى نزعة عقلية قبل أن تـكون قلبية . نجد صورة جميلة لها فى تلك الأنشودة المشهورة للفيلسوف « كليانتس » التى كتبها مناجاة للاله زيوس والتى قال فيها :

« يا زيوس يا أجل الخالدين ، ويا من يذكره الناس بشتى الأسماء والصفـات .

« يا مدبر الـكون كله ، ويا حاكم الأشياء جميعا وفق ناموسك وسنتك .

---

(١) Cléanthe, *Hymne à Zeus*, 1 et 2. (Arnim, II, 1070).

(٢) Arnim, II, 1076.

(٣) Lactance, *De ira*, 18 (Arnim, II, 1057) : Stoici negant habere illam formam deum.

« ويا من يخضع لك كل هذا العالم الذى يدور حول الأرض ويذعن بإرادته لسلطانك .

« من دونك لا شىء يحدث فى الأرض ولا فى البحر ولا فى السماء ، عدا أفعال الأشرار ، وسببها جهلهم وقلة إدراكهم .

« وأنت لا يعزب عن علمك شىء : تؤلف ما افترق ، وتنظم ما تناثر ، وتكيف الخيرات على قدر الشرور ، وتعطى كل شىء بحساب » .

بمثل هذا الصوت المملوء عزة وروحانية كان الحكيم الرواقى يخاطب الإله الأكبر : ذلك أن الرواقى يرى أن عقله قبس من العقل الإلهى . وقد بقى هذا الاعتقاد ولازم الرواقية دهورا ؛ ومن أجل هذا أنحى الرواقيون باللوم على ما كان شائعاً فى زمانهم من عادات دينية تخالف مذهبهم : نسمع « ابكتيتوس » مثلا يعرض لعادة التنجيم ، وقد كانت شائعة عند الرومان ، فلا يدخر وسعا فى نقدها وتحطيمها : وهو يقول إن الاشتغال بمعرفة المستقبل نوع من قلة الاعتماد على الله ، ولا ريب فى أن شعور اللاهوت يرفع النفوس من العالم السفلى ويلحقها بالملكوت الأعلى ، ثم هو يؤثر فيها أثراً أخلاقياً : يشعرها بكرامتها ، ويسمو بها أمام وجدانها .

ولقد استطاعت الفلسفة الرواقية بفضل هذا الاعتقاد وهذه التقوى العقلية أن تقضى على الشعور ببؤس الإنسان وضعفه ، وأن تحل محله نظرة تعظيم وإكبار .

٤ — التدليل على وجود الله :

كان الرواقيون يعتقدون بوجود الله ، فأرادوا أن يدلوا بأدلة فلسفية هى فى الحقيقة من قبيل تطبيق الجدل على مسألة قد حلها الإحساس العام من قبل .

ولكروسيپوس دليل أورده شيشرون فى كتاب « طبيعة الآلهة » . وهذا الدليل يفيد أن العالم من صنع موجود عاقل ؛ وهـذا ناتج فى نظر كروسيپوس من الطبيعيات كلها .

فمعرفتنا بنظام العالم وجماله باعتبارهما صنع العناية الإلهية هو أساس اعتقادنا بالله . فمن أية جهة نظرنا فى العالم يجب أن ننتهى إلى القول بأنه قد أحكم تدبيره عقل إلهى ، يسهر على مصلحة الخلائق جميعاً . وعلى هذا النحو نحس وجود الله : لأن العقل الذى أحدث الأشياء هو فوق العقـل الإنسانى . والإنسان بالبداهة عاجز عن أن يصنع الأشياء التى فى العالم وعن أن يدبرها وفق إرادته . وإذن فوجود العالم وجماله يدلان على وجود كائن عاقل أرفع من الإنسان . وليس هذا الكائن شيئاً آخر غير الله[١] .

أما رأى «أبيقور» الذى يذهب إلى أن خلق العالم وتدبيره مهمة شاقة تنافى السعادة الإلهية فهو رأى سخيف : فليس الله من العاطلين ، بل إن طبيعته هى النشاط الأسمى ؛ وهو يحدث الأشياء ويدبرها ويهديها إلى الخير دون مشقة أو عناء[٢] .

وأشهر أدلة الرواقيين الدليل الذى يقوم على « إجماع الناس » : الناس جميعاً فى كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة . ووجود الآلهة فكرة فطرية مغروسة فى نفوس الناس أجمعين[٣] .

والرواقيون يرون لهذا الدليل شأناً كبيراً ، وإن كان من العسير أن نجد له تبريراً : فإن كليانتس ، وهو أشـد الرواقيين نزعة دينية ، لم يكن

---

(١) Cicéron, *Nat. Deorum*, II, 6, 16—17.

(٢) Cicéron, *Nat. Deorum*, II, 16, 44.

(٣) Cicéron, *De Nat. Deorum*, II, 4, 12; cf. Sénèque, *Lettres*, 117, 6.

يخفى ازدراءه لآراء العوام ، كما يحدثنا « كليمنتس » الاسكندرانى[١] .
ثم إن هنالك من المعتقدات السخيفة ما هو منتشر انتشار الاعتقاد بالآلهة .
فيجب علينا هنا إذن أن نميز بين إجماع وإجماع : فليس يكفى أن تكون فكرة مجمعا عليها ، إذا كان أكبر اتجاهها إلى أغبياء العوام . . . ولكن يبدو أن قيمة ذلك الدليل ترجع إلى النظرية الرواقية فى «المعانى المفطورة» التى سبق الكلام عليها فى نظرية المعرفة . فيكون جوهر الدليل على الوجه الآتى : إن عقل كل إنسان شبيه فى أصله بالعقل الكلى . ولذلك يولد الناس جميعاً حاملين معهم منذ ولادتهم استعدادات لبعض « المعانى السابقة » .
وكون هذه المعانى السابقة شائعة عند الجميع دليل على الأصل الإلهى لتلك المعانى . والناس جميعاً يولدون وبهم استعداد لتفسير ما وراء ملكاتهم العقلية فيفترضون فاعلاً حياً عاقلا . وإذن فالاعتقاد بالآلهة معنى من تلك المعانى الفطرية الشائعة .

ولقد سلم الرواقيون أيضا بأن فى الاعتقاد بوجود الآلهة منفعة ، وأن فى تلك المنفعة كفاية لإثبات ذلك الوجود . وكرسيپوس يستخلص وجود الآلهة من أن الناس يقيمون لهم الهياكل والمعابد . وهو يصوغ ذلك الدليل فى صورة عجيبة فيقول : «إذا كان هنالك معابد ، فهنالك آلهة»[٢]
وسنكا قد مزج هذا الدليل بدليل إجماع الناس[٣] .

لكن الدليل فى أبسط صورة منسوب إلى زينون نفسه حين قال :
إن من العقل أن نمجد الآلهة . وليس من العقل أن نمجد اللاموجود . إذن فالآلهة موجودة[٤] .

---

(١) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 3 (Arnim, I, 559).
(٢) Arnim, II, 1019.
(٣) Sénèque, *De Benef.*, IV, 4, 2.
(٤) Arnim, I, 152.

٥ – الرواقيون والأساطير القديمة :

كان الدين الرواقى بعيداً عن الجو الذى نشأت فيه آلهة الأساطير اليونانية والرومانية . وإذا كان الرواقيون قد أدخلوا فى مذهبهم بعض أسماء تلك الآلهة ، فلا قيمة لذلك من الناحية النظرية . ولعل ذلك كان من قبيل المصالحة السياسية ، فإن الرواقيين كانوا يعتقدون أنهم إنما يجددون الدين الأصلى الذى هو الدين الصحيح ، وأنهم يخلصونه مما طرأ عليه من فساد ، ومما أدخله عليه الشعراء من بدع وخيالات . على أن الرأى العام نفسه فى ذلك العهد لم يكن راضياً عن تلك الأقاصيص القديمة التى كانت تُروى عن الآلهة ، وكأنه كان يحس أن الانهماك فى العبادة كثيراً ما كان محاولة لإسكات صوت الضمير[١] .

ولقد كان الرواقيون من الآخذين فى الدين بمذهب التأويل « الرمزى » وهو ما كان يسميه قدماء اليونان باسم (δυνοικείωσις) ، يعنون به تفسير القصص والرموز الأسطورية تفسيرا يقصد منه ايجاد اتصال وثيق بين الفلسفة وعقائد العامة . ولقد سبق الرواقيين فى تلك السبيل « زنوقراط » الأكاديمى[٢] .

حاول الرواقيون أن يجعلوا من الأساطير رموزا للحقائق العلمية ، وأن يجعلوا من الشعائر باعثا الى الحياة الفاضلة . وكان تفسيرهم فى صميمه تفسيرا طبيعيا (فيزيقيا) : فالآلهة التى يذكرونها تمثل عندهم الأجسام السماوية والعناصر والنبات ؛ وما يحدث بين الآلهة من أحداث الحب والشوق إنما

---

(١) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 229.

(٢) Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, III, p. 8.

يمثل العمل المستمر الذى تقوم به القوى العظمى المبدعة فى الطبيعة (١) .

وإذا لم يكن الرواقيون أول من استعمل المنهج الرمزى فى تفسير الميتولوجيا ، ولا أول من جعل معنى ما لجملة الحضارة اليونانية ، وعلى الخصوص لقصائد هومير وهزيود ، وإذا لم يكونوا أول من جعل الدين فى خدمة الفلسفة ، فإنهم مع ذلك قد طبقوا هذا المنهج بدقة لم تكن معهودة فى أيامهم . لم يكونوا يعتقدون اعتقادات العوام فى أن الآلهة لها صورة البشر أو أن نفوسها تضطرب بالانفعالات والأهواء ، ولا أنها قادرة على أن تقترف الجرائم والآثام البشرية . من أجل ذلك لم يعتقدوا بوجوب خشية الناس غضب الآلهة أو استرضائها والجثو أو السجود أمام تماثيلها . ويخلص الرواقيون من ذلك إلى أن قصص الشعراء لا تعلمنا الدين الحقيقى ، وهو الدين الذى أقامه الناس الأولون ومارسوه ، وكان منهله نقيا صافيا كالفلسفة نفسها . كتب « أجرو » فى ذلك الصدد : « حرّف الناس ذلك الدين الفطرى ، ونسوا ما كان للأقاصيص من معنى صحيح ، فلم يبق منه فى أذهان العوام إلا أكداس من الخرافات والترهات : كان الناس الأولون ، بما لعقولهم من قوة فطرية ، يدركون بحدوس مباشرة ما يكتشفه الفلاسفة الآن بالحجج والاستدلالات . ولكن خيالهم الشعرى كان يحلو له أن يلبس ذلك ثوب القصص والمجاز . ولكى نفهم حقيقة فكرهم ، ولكى ندرك الدين الصحيح ، ينبغى أن لا نأخذ كلامهم بظاهر معناه ، بل ينبغى أن نرى فى أقاويلهم رموزاً واستعارات تحتاج إلى أن نلتمس لها تأويلا (٢) . . . »

---

(١) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 230.

(٢) Ogereau, *Essai sur le Système philosophique des Stoïciens*, 1885, p. 290.

والرواقيـة وإن كانت تهاجم بعزم صادق أكثر ما انتهت إليه أوهام العامة وأسمارهم الخرافية ، إلا أنها لم تكن ترى واجبا عليها أن تقوّض بقايا المعتقدات والعبادات القديمة ، التى كانت فى زمان قوتها موئل الحضارة الناشئة ، وفى كنفها ازدهرت عبقريات الفنانين ، بل يلوح أنها على عكس ذلك كانت تنظر إلى ذلك التراث الغالى بعين المحبـة والإجلال ، وكأنها أرادت أن تبث فيه من روحها حياةً وشبابا .

٦ — العنـاية (πρόνοια) :

عرفنا أن الرواقيين قالوا بالقضاء والقدر ؛ وهو عندهم فـكر الله . وهم يقولون إن ذلك الفكر حكيم خيِّر : لأنه — كما يقول زينون — مؤلف من « النار الفنّـانة » أو « النار العالمة » على الحقيقة[١] .

ولقد اتفق الرواقيون مع أفلاطون وأرسطو على أن فكر الله يرعى الـكون « ويهيمن على نظام العالم » ويدبر الأشياء جميعا على مقتضى قواعد الـكمال ، ويجعل من الـكون تحفة فنية رائعة الجمـال ، يسهر على بقائها وصونها سهراً موصولا . وإذن فالقدر من هذه الوجهة يمكن أن يطلق عليه اسم « التدبير » الذى وضع الأمور فى نصابها ، ولم يترك « للمصادفة » منفذا تنساب منه ، أو اسم « العناية » الحاضرة فى العالم كله والتى رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن تـكون[٢] .

بسـط « شيشرون » نظرية الرواقيين فى العناية فى القسم الثانى من كتاب «طبيعة الآلهة» . وأورد فى ذلك الكتاب الحجج التى دلل بها زينون

---

(١) Cicéron, *De Natura Deorum*, II, 22.

(٢) Cicéron, *De Natura Deorum*, II, 22, 58.

على أن العالم كائن عاقل ، يُحكِم تدبير نفسه . ويقول فى ذلك : « إن من له عقل خير ممن ليس له عقل . ولكن ليس شىء خيراً من العالم . إذن فالعالم له عقل » . ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطاع العالم أن يُحدث كائنات حية عاقلة . ولنفرض أن شجرة الزيتون نبت عليها مزمار يحدث أغنية شجية ، فهل كنا نشك فى أن عند شجرة الزيتون علماً وهو علم الضرب على المزمار ؟ وكذلك الكائنات الحية العاقلة التى يحدثها العالم تدل على أن العالم كائن ذو نفس وذو حكمة[١] . والدليل على ذلك هو جمال العالم : كما أننا حين نرى تمثالا جميلا نحكم بأنه من صنع فنان ، فكذلك حين نرى جمال العالم لا نشك فى أنه أثر من آثار العقل[٢] . ومن السخف الأخذ بما زعم « إبيقور » من أن العالم ناتج من التقاء الذرات بالمصادفة والاتفاق : فمثل ذلك مثل من يزعم أننا لو ألقينا بالصدفة عددا هائلا من الحروف الأبجدية استطاعت هذه الحروف أن تقع مرتبة بحيث يتألف منها تاريخ « أينيوس »[٣] .

والحقيقة أننا لا نمل الإعجاب بما فى العالم من ترتيب فائق ونظام بديع ، ولا بما فى حركات النجوم من انتظام واضطراد ، ولا بما بين الأجزاء التى ينتظم منها هذا الكل العظيم من انسجام واتساق[٤] . ولن يكون إعجابنا أقل إذا نظرنا إلى الكائنات المعينة بادئين بالنبات والحيوان[٥] ،

---

(١) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 8-13 ; cf. Diogène Laerce. VII, 143.

(٢) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 34.

(٣) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 37, 39 ; cf. Sénèque, *Questions Naturelles* I. 14—15.

(٤) Cicérom, *Nat. Deor.*, II, 38-46.

(٥) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 47-52.

حتى تصل إلى الإنسان الذى يدل تدبير بنيته بنوع خاص على مقاصد « العناية الإلهية » ، والذى فضلا عن التئام جسمه ، وعما منحه من أعضاء نافعة ، يملك عقلا به أصبح شبيهاً بالآلهة[١] .

٧ — الغائية :

وهذه الجامعة بين طبيعة الإنسان وطبيعة الآلهة تجعلنا نستيقن أن العالم قد صنع من أجل الإنسان ومن أجل الآلهة . فكما أن المدينة البشرية يقصد بها إلى منفعة سكانها من الكائنات العاقلة ، فكذلك العالم قصد به إلى أن يكون مهبطا للآلهة وموطنا للبشر[٢] .

وكل موجود فلوجوده غاية ؛ ولا شيء يحصل عبثاً من غير قصد . والأخس موجود من أجل الأرفع وخادم له : فالنبات والحيوان وجودهما لأجل الإنسان . والإنسان مدار الطبيعة ومركزها وعلتها الغائية . فالعالم وما فيه ليس له غاية إلا الإنسان[٣] . ولقد غلا الرواقيون فى القول بهذه الغائية فذهبوا إلى أن البراغيث مثلا وظيفتها أن توقظنا من نوم ثقيل طويل ، وأن الفيران تضطرنا أن نصلح من شئون منازلنا[٤] . . .

٨ — مشكلة الشر :

لما كان الرواقيون قد أثبتوا العناية الإلهية على هذا الوجه ، فلم يكن

---

(١) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 54-61.

(٢) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 62-94.

(٣) Cicéron, *De finibus*, III, 20; cf. *De Nat. Deor.*, II, 53 : "omnia quae sint in hoc mundo, hominum causa facta esse et parata".

(٤) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 517.

ثمة بد من أن يعرضوا لمشكلة الشر . فتساءلوا : إذا كانت جميع الأشياء قائمة بالله ، وكانت قد دبّرت على أحسن الوجوه الممكنة ، فمن أين إذن يأتى الشر ؟ ووجوده فى العالم أمر واقع لا مرية فيه .

تخلصت الأفلاطونية من تلك المشكلة ، إذ ردت الشر إلى المادة مبدأ اللاتعين فى الأشياء ؛ أما أرسطو فلم يكن ليحفل بمثل تلك الصعوبة : لأن فلسفته قد استبعدت الخلق استبعاداً . لكن الرواقيين ، بما كان لديهم من ميل الشرقيين إلى جعل الأمر كله بيد الله ، لم يسلّموا بتوزيع القوى على ذلك النحو ، فقالوا إن الله وحده علة لجميع ما هو موجود ؛ أما المادة فما دام ليس لها صفة فهى لا تستطيع أن تحدث شيئاً ، ولا أثر لها من خير أو شر[١] .

فكيف إذن يمكن حصول الشر عند الرواقيين ؟ .

حاول أهل الرواق حل هذه المشكلة فقالوا : إن بعض الشر راجع إلى ما منح الله الناس من حرية التصرف فى شئونهم . لكن الناس قد يسيئون استعمال هذه الحرية فى شئون كثيرة كالصحة والحياة والمال والسلاح . ولا يمكن على كل حال أن نعدّ الآلهة مسئولين عن العواقب التى تنجم عن حرية الإنسان . وفى ذلك قال « كليانتس » مناجياً الإله زيوس : « لا شىء يحدث من دونك اللهم إلا أفعال الأشرار التى يقترفونها طائشين ! » .

لكن الحق أنه يعسر علينا ، حسب نظرية الرواق ، أن نفسر أفعال الأشرار تفسيراً مقبولا : ذلك أنهم يرجعون وقوع الشر إلى الحرية ، كما رأى كروسبوس . ولكن الحرية تنافى النظرية الرواقية العامة فى

---

(١) Plutarque, *Contre les Stoïciens*, 34.

«القدر» . ثم إنه ليس من اليسير بعد هذا أن نفسر انحراف الحرية إلى جانب الشر ، مع أن الرواقيين قد ذهبوا إلى أن ميول الفطرة عند الإنسان تنزع فى بدايتها إلى الخير .

أراد « كروسبوس » أن يبرر وجود الشر فى الدنيا فأورد دليلين . قال فى أحدهما : « ليس أشد حمقاً من الاعتقاد بأن بعض الخير كان يمكن أن يوجد دون أن يوجد معه بعض الشر : إذ الخير ضد الشر ، ولا يوجد الضد من غير ضده » . وإذن فكروسبوس يؤكد — وهو هنا على إتفاق مع هرقليطس — أن الاضداد ضرتب بعضها على بعض ، مستند بعضها إلى بعض . وإذن فوجود الخير يستدعى وجود الشر . والشر إنما يخدم الخير[1] . ونخطىء إذا أردنا أحدهما دون الآخر[2] .

وقال كروسبوس فى الدليل الثانى : إن الله إنمـا أراد الخير طبعاً ، ولـكن الوصول إلى ذلك لم يكن هنالك مناص من اتخاذ وسائل ليست فى نفسها خالية من الشر . وإذن فالشر إنما يصاحب الخير ضرورة .

وخلاصـة رأى الرواقيين فى الشر أن لـكل شىء فى الـكون مكانه ووظيفته وغايته وطبيعته : فلا يستطاع فهم الـكون إلا إذا أدركنا أن جميع تفاصيله إنما تؤدى إلى نتيجة عامة وتسمى إلى غاية كبرى . والغاية الـكبرى التى يسعى كل شىء إليها غاية طيبة خيرة . وما يسميه الناس شراً إنما هو كذلك فى الظاهر . وهو شر من حيث الجزء لا من حيث الـكل ، فى حين أنه يتجه فى الحقيقة إلى كمال المجموع . ووجود الشر فى

---

(١) Stobée, *Eclogae*, I, 32; cf. Plutarque, *Contre les Stoïciens*, 13,14.

(٢) Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 1.

الجزئيات شرط لخير الكل[١] . ونحن نحكم بسوء بعض الأشياء لأن معرفتنا للكون جزئية . ومثل الكون كمثل مسرحية إذا أخذت بعض فقراتها على حدتها بدت سخيفة ، فى حين أنها لازمة للقطعة فى جملتها[٢] .

ومهما يكن من مظهر الأشياء ، فالحقيقة الواحدة هى القانون الإلهى الذى يخضع له كل شىء ، وغايته الخير للكل . وواجبنا الشعور بذلك القانون .

٩ — خاتمة فى « وحدة الوجود » عند الرواقيين :

قامت الطبيعيات الرواقية على أساس فلسفة « هرقليطس » . واستعانت بنظريات من أفلاطون وأرسطو ، فأقامت مذهبا محكما فى وحدة الوجود « الپانتيزم » ، مذهبا كان له تأثير على أغلب المذاهب « الواحدية » التى ظهرت فى العالمين الغربى والشرقى ، منذ نشوء الرواقية أوائل القرن الثالث قبل المسيح .

صرح الرواقيون بأن الله والطبيعة شىء واحد ، هو تجلى العقل الكلى « اللوغوس » . والكون هو تطور العقل الجرثومى الذى هو كالبذرة الأصلية للأشياء . وذهب الرواقيون مع « هرقليطس » إلى أن « اللوغوس » نار أو نفس ؛ وإذن فهو مادى ، ولكنه مادة عاقلة ذات مقاصد وغايات . والجوهر عند الرواقيين روح ومادة متحدتان اتحادا كاملا ،

---

(١) راجع الفيلسوف ابن رشد فى مسألة « العناية » : « ويقول الإسكندر الأفروديسى إن قول من يقول إن العناية تقع بالجزئيات كلها قول أيضا فى نهاية الخطأ على ما كان يرى ذلك أصحاب الرواق . . . » (ابن رشد : كتاب ما بعد الطبيعة — طبع مصر ص ١٨٤ — ١٨٥) .

(٢) Plutarque, *Contradictions des Stoïciens*, 35 ; Marc-Aurèle, *Pensées*, VI, 42.

فهو مادة روحية أو روح مادية .

ولا يصح لذلك اعتبار الرواقيين من الماديين ، كما لا يصح اعتبار سبينوزا ماديا ، لقوله بأن الفكر والامتداد صفتان مختلفتان أو مظهران متباينان لجوهر واحد . فمذهب الرواقيين ليس من المذاهب الثنائية ، ولو أن اللوغوس يقال عنه إنه يصور الهيولى ، وأن الله يسمى نفس العالم . إنما المذهب الرواقى واحدى : فنفس الله وجسمه لا يفترقان ، وجميع عناصر العالم مظاهر التحول فى النار الأولى الإلهية . فمن النار التى هى لوغوس نشأ كل شىء ، وإليها يعود كل شىء لينشأ نشأ جديدة .

وكل شىء فى العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر . ولكن تلك الضرورة ليست عمياء ، بل هى قانون « اللوغوس » ؛ فهى إذن عقلية . وكل شىء دبرته العناية على أحسن ما يمكن أن يكون . والله أبو الجميع ، فهو خيرٌ رحيم .

وعلى ذلك فالشر الطبيعى ليس شرا ، ولكنه يعين على تحقيق المقاصد الإلهية .

وللرواقيون لاهوت كامل : يقولون إن النفس الإنسانية ، ككل ماعداها ، جزء من اللوغوس الإلهى ، وقبس من النار الإلهية . فاذا كان الإنسان هو أيضا يقع تحت قانون الجبر والضرورة التى تحكم العالم — وهذا لا مناص من القول به إذا تمشينا مع منطق المذهب — حينئذ يكون الله هو المسئول عن الشر الأخلاقى . ولكن الرواقيين لا يريدون هذه النتيجة : وهم يقررون أن الإرادة البشرية حرة ، وأنه إلينا يرجع الأمر فى تحقيق الخير الأخلاقى . فلنا قدرة على أحكامنا وتصرفاتنا ، لأن انفعالاتنا وأهواءنا مردها إلى أحكامنا على الأشياء . فنحن إذن مختارون ، ونستطيع أن نحرر أنفسنا من أحداث الحياة . وبعبارة أخرى نجد الرواقيين يقولون بالجبر فى ميتافيزيقاهم ويستثنون الإنسان منه فى أخلاقياتهم .

الفصل الخامس

الأخلاقيات الرواقيـــة

---

١ — مكانة الأخلاق من المذهب الرواقى :

الرواقية فى صميمها مذهب أخلاقى . هى قاعدة للحياة وللحياة الباطنية. فلا رواقية حيث تكون الأخلاق معطلة . وقد يتنازع الرواقيون فيما بينهم على كثير من مسائل الفلسفة ، والواقع أن الخلاف قد احتدم بين شيوخهم الأولين فى أكثر من موضع من المنطق وفلسفة الكون ، لكن هذه أمور تكاد تكون عرضية بالنسبة إلى جوهر الفلسفة الرواقية : فقد لا يجد الرواقى حرجاً أن يعتنق فى مثل هذه المسائل الرأى الذى يشاء ما دامت نتائج نظره من حيث الأخلاق واحدة مصونة ليس إلى المساس بها سبيل[1] .

والواقع أن تعريفات الرواقيين للفلسفة تدلنا على أن للأخلاق فيها المكان الأول . فقد قالوا مثلا : الفلسفة ممارسة الفضيلة ، والفضيلة صناعة واحدة لا تتجزأ ، وهى أشرف الصناعات منزلة ، وهى تلائم طبيعة البشر ملاءمة

---

(١) مؤلفات الرواقيين كثيرة فى علم الأخلاق ، وعلى الخصوص فى الأخلاق العمليـــة وفى « الواجبات » . ويذكر المؤرخون أن كروسبوس صنف غير رسالة فى « النفس » ورسالة فى « الأهواء » وأخرى فى كيفية علاجها ، كما صنف فى الفرق بين الفضائل (Galien, *Hypocr. et plat. plac.*, V, 3, 214) . ويذكرون من مصنفات كليانتس فى الأخلاق كتابين فى « النزعات » وكتابا فى « اللذة » وآخر فى « الغاية » ..

خاصة . وقال سنكا : « الفلسفة منهج مستقيم فى الحياة ، وعلم يعدّنا لأن نحيا على الفضيلة ، وصناعة نسلك بها من السبل أقومها . ولم يخطئ من قال : الفلسفة ناموس حياة جميلة فاضلة »[١] .

٢ — الميول الطبيعية :

أول ما يبدأ به الرواقيون نظرهم فى الأخلاق هو أن يبحثوا عن الميول الطبيعية ، فيتساءلون ما موضوع النزعات الأولى للموجودات ، أى ما الفطرة التى فطر الله الموجودات عليها ؟ وهم يجيبون على هـذا السؤال بأن الميول السابقة على الإرادة والروية ، والتى يشترك فيها الإنسان والحيوان على نوعين : ميول تنزع إلى حفظ الفرد نفسه[٢] ، وميول تنزع إلى حفظ الجماعة التى ينتمى الفرد إليها[٣] . فكل موجود حى إنما يملك فى الأصل بنيته الخاصة وله شعور بها . ومن أجل ذلك كان دائم البحث عما يلائمها وعما لا يلائمها . ومن قال إن اللذة هى أول ما ترغب فيه الموجودات فقد أخطأ ، إنما تحصل اللذة للموجود حين يجد ما يتفق مع بنيته . والخير لكل موجود هو موافقته طبيعته الخاصة[٤] .

٣ — الحياة الملائمة للطبيعة :

وموافقة الطبيعة عند الإنسان عبارة عن الحياة وفاقاً للعقل . والعقل هو الجزء الرئيسى فينا الذى يقوم ما هيتنا بما نحن ناس . ويلزم عن ذلك

(١) Sénèque, *Lettres*, 29.
(٢) Sénèque, *Lettres*, 121.
(٣) Marc-Aurèle, *Pensées*. VII, 55.
(٤) Diogène Laerce, VII, 85; Cicéron, *De finibus*, III, 5. 16.

أن الحياة وفاقاً للطبيعة هى الحياة وفاقاً للعقل(١) . لكن الإنسان حين يحيا وفاقا للعقل ، لايكون موافقاً لنفسه فحسب ، بل يكون موافقا لمجموع الأشياء أى للكون بأسره : لأن العقل لا يختص بالإنسان وحده ، بل هو أيضاً من خصائص الوجود الكلى ، أى من خصائص الكون . والعقل الإنسانى ليس إلا جزءاً من العقل الكلى الشامل ؛ فبالعقل نحيا على وئام مع أنفسنا ، كما نحيا على وئام مع العالم أجمع(٢) .

وهذا هو معنى العبارة المشهورة التى قالها « زينون » : « الحياة وفقاً للطبيعة »(٣) . ومعناها أولا أن الإنسان ينبغى عليه أن يعيش على وفاق مع الطبيعة ، أعنى على وفاق مع العقل . ولكن لها فوق هذا معنى آخر : وهو أن الإنسان حين يحيا وفقاً للعقل إنما يحيا وفقاً للقانون الكبير الذى يحكم العلم . وخير الإنسان وسعادته عبارة عن الحياة وفاقا للطبيعة الكلية . وذلك ما تعبر عنه مناجاة مرقس أوريليوس حين قال : « كل شىء يلائمنى إذا لأمك أيها العالم . وما جاء فى الوقت الملائم بالنسبة إليك ، فليس متقدما ولا متأخراً بالنسبة إلىّ . وكل ما جاءتنى به فصولكِ أيتها الطبيعة فهو ثمرة عندى . وكل شىء يأتى منكِ ، وكل شىء فيكِ ، وكل شىء يعود إليكِ »(٤) .

٤ — موافقة العقل الصريح :

ومن أجل ذلك عرف الرواقيون الفضيلة بأنها « العقل الصريح » (ὀρθὸς λόγος) أعنى العقل الكامل السليم الذى يظل دائما متسقا مع نفسه .

(١) Sénèque, *Lettres*, 76, 121.

(٢) Diogène Laerce, VII, 87, 89.

(٣) Diogène Laerce, VII, 87 ; Cicéron, *De finibus*, IV, 6, 14 : «convenienter naturae vivere».

(٤) Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 23.

وينتج عن « العقل الصريح » حياة متسقة مع نفسها . والرجل الفاضل الحكيم الذى تسير حياته كلها وفقاً للعقل الصريح إنما يحيا وفقا للطبيعة الخاصة ووفقا للطبيعة العامة ؛ وهو مواطن حقيقى من مواطنى العالم : فهو يقبل طوعاً كل مايأتى به القدر من أحداث ، حتى المصائب والنكبات ، معتقداً أنها داخلة فى النظام الكلى والقضاء الإلهى[١] . والرجل الخبيث على عكس ذلك تجده على خلاف مع نفسه وعلى خلاف مع الموجودات جميعا . وهو أجنبى فى المدينة العظمى ، خارج عن مجموع الأشياء[١] . ومع ذلك فالرجل الشرير مهما تمرّد على القدر فلا جدوى من تمرده : لأن جهوده للتخلص من الأقدار إنما تسوقه حيثما أرادت الأقدار[٢] .

٥ — فن الحياة :

إذا عرف الإنسان طبيعته وطبائع الأشياء استطاع أن يحدد موقفه منها . والإنسان بحاجة قبل كل شىء إلى أن يعرف كيف يحيا حياة فاضلة. وإنما الحكمة هى التى تكفل تلك المعرفة . والحكمة لا تخالف الطبيعة ، بل هى أولى بأن تكون موافقة للطبيعة . والحكمة فن من أصعب الفنون : إذ هى ترشدنا إلى ما ينبغى أن نصنع لا بشىء معين ، بل بالأشياء على وجه العموم . ومن الممكن أن تعرف الحكمة إجمالا بأنها « فن الحياة » (ars vivendi)[٣] .

وسبيل الحياة حياة فاضلة أن يكون المرء دائماً واثقاً من أفعاله . فيجب أن يتخذ لنفسه فى حياته موقفاً مقرراً ومسلكا واحدا ثابتاً لايتبدل.

---

(١) Marc-Auréle, *Pensèes*, V,8. (٢) Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 29.

(٢) هذه الفكرة عبر عنها « كليانتس » فى الأشعار التى ذكرها ابكتيتوس (فى آخر كتابه « المختصر » فصل ٥٣) وترجمها « سنكا » بتصرف شعرا لاتينيا (سنكا : « رسائل » الرسالة ١٠٧) .

(٣) Cicéron, *Académiques*, II, 8

وأمثل السبل لذلك أن يتصرف فى الأشياء وفاقا لحكم العقل . وقد رأينا أن العقل يطابق الطبيعة . وإذا كان العقل ثابتاً فهو كفيل بثبات السلوك الإنسانى . وما دام الناس لايسيرون فى حياتهم على مقتضى العقل والحكمة فسلوكهم لا يبرح متغيرا متقلبا . ومثل الذين يحيون حياة سيئة قبيحة عند العقل كمثل الذى أقض السهاد مضجعه فبات متقلبا على جنبيه . ولكى يحيا الإنسان الحياة الطيبة ينبغى أن يكون له « مضجع يطمئن إليه » . لذلك كان أول مبادئنا فى الحياة أن يكون لنا فيها خطة معينة ، وأن لا نعمل قط شيئاً جزافا أو اعتباطا[١] .

٦ — السعادة بأيدينا :

طمح الناس منذ القدم إلى السعادة فى الحياة ، وبحثوا عن السبيل إلى دركها خالصة مستقلة عن الطوارئ والظروف الخارجية . وفكر الفلاسفة فيما إذا كان الإنسان يستطيع حقاً بمحض قواه وملكاته أن ينال هذه السعادة ، فيبرأ من الشرور التى تساور حياته الباطنية ، كالخطأ وزعزعة الإيمان والأسف والندم والحزن والجهل ، ومن الشرور الخارجية كالفقر والرق والمرض والبؤس والإهانة والأذى والتشهير[٢] .

عالج الرواقيون هذه المشكلة ، فانتهوا إلى حلها حلا عقلياً نجمله فيما يلى : قالوا إن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التى تحيط به ، وإنما تتوقف على حاله فى النفس للإرادة سلطان عليها . فليست الأشياء الخارجية هى التى تؤثر بذاتها فى وجودنا الباطنى ، وإنما المؤثر الحقيقى هو استعدادنا النفسى

---

(١) Sénèqne, *Lettres*, 120, 10, 18.

(٢) E. Bréhier, *Chrysippe*, p. 215.

الذى يجعلنا نحيا فى هذه الظروف ونحكم عليها أحكاماً تقويمية ، أعنى أن نصفها بالحسن أو القبح ، بالخير أو بالشر الخ[١]

وإذن فأحكام القيم التى نطلقها على ماله مساس بحياتنا هى التى تكيف ظروفنا الاجتماعية ، فتجعلنا نشعر فيها بالسعادة أو بالشقاء ، بالراحة أو بالتعب. فإذا كان للإرادة سلطان على أحكامنا ، وكانت السعادة منوطة بهذه الأحكام، كما قدمنا ، فالسعادة هى إذن شىء باستطاعة كل فرد منا إذا أمكنه أن يحرر نفسه من أوهام الأحكام . وفى ذلك يقول ابكتيتوس : « إن الذى يصيب الناس ويؤثر فى حياتهم ليست هى الأشياء نفسها ، بل آراؤهم عن عن الأشياء . فلو كان سقراط يرى الموت شرا لوقع الرعب منه فى قلبه . لكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا ، فأقدم عليه غير مبال »[٢] . فقد ظهر إذن أن الموت مثلا ليس برديء فى نفسه كما يتوهم جمهور الناس ، وإنما الرديء هو الخوف منه[٣] .

ولكن قد يعترض البعض بأن الأشياء قد تؤثر فينا من جهة أخرى تأثيراً مباشرا ، من جهة ما تحدثه فى نفوسنا من لذة أو ألم أو خوف أو رجاء ، وبوجه عام من جهة الانفعالات التى تتولد فى النفس فى كل ظرف من ظروف الحياة ، دون أن يكون للإرادة أو للأحكام العقلية سلطان عليها .

---

(١) لمسألة « أحكام القيم » وأثرها فى فلسفة العصر الحاضر ، راجع محاضرات المسيو « لالند » فى الجامعة المصرية ، وهى مترجمة إلى العربية تحت عنوان : « محاضرات فى الفلسفة » ، وراجع كذلك بحثا لنا بالفرنسية :

Osman Amin, “L’Humanisme de F. C. S. Schiller”

منشور بمجلة كلية الآداب ، المجلد الرابع ، القسم الثانى ص ٩٢ وما بعدها .

(٢) Epictète, *Manuel*, 5.

(٣) قارن ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » — طبع مصر . ص ٢٥٢ .

٧ — الانفعالات أحكام :

والحق أن هذا اعتراض وجيه . ولقد شغلت هذه المسألة بال الرواقيين فرأوا فى الانفعالات النفسية حجر عثرة فى طريق السعادة . ولذا كانت أولى عنايتهم أن يبينوا كيف يمكن السيطرة على انفعالات النفوس وأهوائها . ذلك أنهم يعتقدون أن الانفعالات النفسية ليست فى الحقيقة إلا تصورات وأحكاماً عقلية ؛ وبهذه المثابة يمكن التصرف فى شأنها بما نشاء . ولبيان ذلك فرقوا بين أمرين : بين الإحساس الجسمانى ، وهو شىء لا قدرة لنا عليه ، وبين الموقف النفسانى الذى تتخذه النفس عقب الإحساس ، وهو أمر يتعلق بقدرتنا وإرادتنا . فالرجل يصيبه الألم فيحتمله تارة ، ويبقى مالكا زمام نفسه ، وتارة يضنيه الألم ويفت فى عضده . ولكنه على كل حال يستطيع فى نظر أصحاب الرواق أن يقرر بحريته إذا كان يليق به أن يستسلم إلى الألم أو لا يليق . وما يصح بالنسبة للألم يصح من باب أولى بالنسبة للانفعالات النفسية المتصلة بالماضى أو بالمستقبل ، كالحزن والخوف : فمثل هذه الانفعالات تؤثر فى الإنسان إذا كان عرضة لخواطر وظنون وأوهام تستطيع الإرادة الإنسانية أن تحول دون تسربها إلى النفس . وإذن فهذه الخواطر التى تولد الانفعالات هى أحكام خاطئة ينبغى محاربتها ، لا باسم السعادة فحسب ، بل باسم العقل وباسم الطبيعة . ذلك أن طلب السعادة مداره النظر إلى الطبيعة نظرة عقلية : يدلنا العقل على أن جميع حوادث الكون ضرورية ، لأنها خاضعة فى جملتها « للقدر »(١) . والقدر عند الرواقيين ، كما بينا فيما سبق ، هو تسلسل الحوادث تسلسلا يجعل بعضها يتوقف على بعض بحيث يمتنع حصول شىء بدون علة ، وينتفى الاعتقاد بوجود الصدفة . والأحكام

---

(١) Bréhier, *Du sage antique au citoyen moderne*, p. 30 et suiv.

الخاطئة التى تحدث فى النفس انفعالات بائسة إنما مصدرها الاعتقاد بالصدفة وبأن الأشياء يمكن أن تحدث جزافا من غير ضبط ولا تدبير . فانفعال الأسف مثلا منشؤه الاعتقاد بأن شيئاً وجد وكان يمكن أن لا يوجد ، وانفعال الخوف يتضمن الاعتقاد بأن المستقبل غير محدد ولا مضمون ، وانفعال الحزن هو تعجل ألم ومكروه على مالا يجدى الحزن عليه(١) .

والخلاصة أن أصحاب الرواق يرون أنه لا يجوز لنا عقلا أن نطلق على الحوادث الخارجية أحكاماً تقويمية من شأنها أن تعرضنا للانفعالات النفسية التى تحرمنا سعادتنا وراحة ضميرنا . وعلى هذا لا يصح وصف الأشياء لا بالحسن ولا وبالقبح ، كما لا يجوز مدح الدهر ولا ذمه ، إذا جازلنا أن نستعير ذلك الاصطلاح العربى الذى لايخلو من نفحات رواقية . إنما وجود الحوادث على ما كان ينبغى أن تكون : فليس فى وسع الحكيم والحالة هذه إلا أن يقابلها بشىء من الإذعان ، وينظر إليها نظرة قليلة الاكتراث والمبالاة .

٨ — الحكيم الرواقى :

بعد أن استنبط الرواقيون الشروط التى يرونها كفيلة بتحقيق السعادة الصحيحة ، ذكروا فى خصال « الحكيم » وما ينبغى أن يكون عليه أوصافا كثيرة مشهورة ، ولكنها ربما كانت أدخل فى باب المُثُل منها فى باب الوقائع (٢) .

فالحكيم فى نظرهم أشبه الناس بشخص معصوم : يحسن جميع مايفعل ، وأتقه أفعاله جديرة بالثناء . هو شخص لا سلطان للأهواء والانفعالات

---

(١) قارن ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » — طبع مصر ١٣٢٩ ص ٢٥٦ .

(٢) Arnim *Veter. Stoic. fragm.*, III, 548—656.

على نفسه[١] ، وإن سهـام الحوادث لتتكسر تحت قدميه[١] . فهو إذن لا يتأثر بشيء : لا يحس ألمـا ، ولا يستشعر شجنا ، ولا يعرف هما ، ولا يساور قلبه وجل ولا أسف ولا رجاء . هو الغنى من غير مال ، والملك من غير مملـكة ، يعيش بالإجمال فى أكمل سعادة ، ويعرف وحده ما ينبغى فى علاقات الناس بعضهم ببعض ، وفى علاقاتهم بالآلهة : فهو غنى ، حر ، جميل فى وقت واحـد[٣] ؛ وهو الحاكم والقاضى ، والقس ، وهو أيضاً الخطيب والشاعر والموسيقار والنحوى ، بل إن شئت فقل هو القبطـان والحائك والإسكاف إلى آخر ما هنالك : وهو بالإجمال المفرد العلم الذى يحيط بكل فن ويتقن كل صنعة ، ويعلم الأمور الإلهية والإنسانية جميعا .

وعلى هذا النحو مضى أصحاب الرواق مترنمين بالحـكيم ، متغنين بما له من خصال وفعال . وكان ذلك من المواضع التى أطلقت ألسنة القدماء من معاصريهم بالسخرية منهم ، ورميهم بالضرب فى أودية الخيال[٤] .

---

(١) Diogène Laerce, VII, 117. (٢) Sènèque, *De Clementia*, II, 11, 4.

(٣) Cicéron, *Académiques*, II, XV.

(٤) تجد فى مؤلفات الشاعر الرومانى « هوراس » أمثلة عـديدة لهذه المبالغات الرواقية ممزوجة بآراء فرقة « الـكلبيين » الذين يمكن اعتبارهم كحزب اليسار الأقصى فى المدرسة الرواقية . ولذلك تجد «هوارس» يتعرض للمذهب الأخلاقى الرواقى الذى يرى تساوى الذنوب جميعاً فى المنزلة ، فيحاول أن ينقده مدللا على أنه يخالف ما يقضى به الإحساس العام والعرف والأخلاق العملية والمصلحة . فيجب إذن — فى رأيه — التفريق بين خطأ وخطأ وبين جرم وجرم ، ويجب إذن أن يكون فى العقاب درجات تتفاوت بتفاوت الذنوب (Horace, *Satires*, livre I, 3, 125)

ولـكنا ينبغى أن ننبه هنا إلى أن هذه المفارقات فى أوصاف الحـكيم ليس معناها أن الحـكيم يملك جميع تلك الصفات بالفعل ، بل معناها أنه وحده له الاستعداد الأخلاق الذى يسمح له بامتلاكها إذا اقتضى الأمر ذلك (Bréhier, *Chrysippe*, p, 221)

على أن وصف الحكيم على هذه الصورة المثالية يغلب أن لا يكون معنى يونانيا ، وهو أشبه أن يكون دخيلا تسرب إلى «الكلبيين» قبل الرواقيين .

ونحن لا نعهده عند سقراط وأفلاطون وأرسطو . ثم إننا لا نجد نظيره حتى فى أدب اليونان القديم . فنحن مضطرون إلى التماس هذه الصورة عند أهل الشرق بل الشرق الأقصى . فقد تقرب هذه الصورة للحكيم الرواقى من صورة الحكيم البوذى الذى قيل فى وصفه :

« هو ظافر ، عالم ، فاهم للأشياء جميعاً : لا يحمل للأحداث عبئا ، ولا يلقى إلى هموم الزمان بالا . لا حاجة به إلى الأشياء ، ولا رغبة له فيها : هو كالنازح الغريب لا يكترث لمدح ولا ذم ، يقود الآخرين ولا يقودونه ، وهو الحكيم الحق ، وخليق به المجد والتبجيل . . . »(١)

تلك إذن مسحة شرقية صيغت فى صورة يونانية .

يضاف إلى الخصال التى تميز بها الحكيم شىء آخر : هو أنه لا شىء فى الوجود يستطيع أن يسلبه إياها . إذ الحكمة عند أصحاب الرواق هى استقامة العقل فحسب . ولما كان العقل خلوا من الهوى والانفعال ، فإن الرجل إذا بلغ مرتبة الحكمة فلن يستطيع شىء مهما يكن أن يسلبه إياها : فالهذيان والكآبة والنشوة آفات قد تصيب حواسه وخياله ، وربما تحدث فى نفسه صوراً وأوهاما ، لكن عقله يبقى كاملا وحكمته مصونة لا تنالها الشبهات(٢) .

---

(١) *Sutta Nipata*, trad. Oldenberg, *Deutsche Rundschau*, Janv. 1910 (cité par *Bréhier*, *Chrysippe*, p. 222).

(٢) Sénèqne, *Lettres*, 50, 83 ; *De la Constance du Sage*, 3.

٩ — مفارقات رواقية :

ولم يُرِد أصحاب الرواق أن يكون للحكمة درجات متفاوتة الارتفاع ، بل مثلهم الأعلى لا يتحقق فى نظرهم إلا مرة على وجه الكمال . فالحكمة كالعقل بسيطة مطلقة لا تقبل انقساما : فإذا كانت الفضيلة عبارة عن العقل المستقيم ، فإن الفضائل المختلفة التى يفرق الناس بينها فى العادة متصلة بعضها ببعض ، حتى لتجد الحكيم حائزا جميع الفضائل فى آن واحد[1] . وكذلك لا يمكن أن يقال إن إنساناً له من الفضيلة ثلثها أو نصفها ، بل الرجل إما أن يكون حكيما فاضلا أو سفيها ناقصا . ولا يعد فاضلا من لم يبلغ الفضيلة بكمالها وتمامها ، كما لا يكون الغارق فى الماء أقل غرقا وهو فى قاع البحر منه على قيد شبر من سطحه[2] . ولا توسط بين الفضيلة والرذيلة : لأن العقل الصريح هو العقل الكامل ، فهو إما أن يكون موجوداً بأكمله أو غير موجود بتاتا . قال كليانتس : « النـاس جميعاً ميالون بفطرتهم إلى الفضيلة . ولكن الذين لا ينمون فى أنفسهم هذه الميول هم أشرار أرذال ، والذين ينمونها ويزكونها هم أخيار فضلاء »[3] . فمن حاز فضيلة واحدة فقد حاز جميع الفضائل ، ومن كان له رذيلة واحدة فله جميع الرذائل . وكل ما خالف الحكمة الكاملة فهو الجنون المطبق والحمق المبين .

وما دامت الحكمة بعيدة التحقق ، فالإنسانية فى مجموعها لم تزل فى سفه

---

(١) Diogène Laerce, V, 125 ; Cicéron, *Acad. post*, I, 10, 38.

(٢) Diogène Laerce, VII, 120 ; Cicéron, *De Fin.*, III, 14, 48.

قارن صورة الصوفى فى القشيرى : « رسالة فى علم التصوف » . ص ١٦٧ .

(٣) Diogène Laerce, VII, 127.

وضلال[١] . ولقد أبى الرواقيون أن يتساهلوا فى مثلهم هـذا أو يقنعوا بشىء دونه كمالا ، فـكانوا كلما ذكر لهم شخص ـ مثل سقراط أو ديوجانس ـ يمكن أن يتخذه الناس مثلا فى الحـكمة ، يرددون مصرين : « لا لا ! إن المثل الذى خطر ببالنا أجمل وأبدع من هذا . لم يره أهل الأرض فى حياتهم قط ، وإنْ صح أنهم رأوه فلم ينعموا به أكثر من لحظة ثم ولى فى غير لقاء » . فيظهر من هذا أن الرواقيين كانوا يرون أن بلوغ الحـكمة أمر عسير بعيد المنال[٢] ، وأنه ليس للفضيلة ولا للرذيلة مراتب . فـكما أن العمل الحسن ، ولو بدا تافها ، يتطلب الفضيلة كلها فـكذلك جميع الذنوب متساوية ، لأنها كلها تتضمن فقدان العقل المستقيم .

١٠ — الأشياء المتساوية (ἀδιάφορα) :

فالعقل الصريح المستقيم هو المعيار الوحيد للخير والشر . وكل فعل يتم بمقتضى العقل الصريح هو « فعل صريح » أى فعل حسن : كالاعتـدال والحـكمة والشجاعة والعدل . وكل فعل يتم من دون العقل الصريح هو فعل قبيح : كالجهل والإسراف والجبن والظلم . لـكن الأشياء فى ذاتها ، بصرف النظر عن ميلنا الداخلى ، ليست حسنة ولا قبيحة . بل كلها « سواسية » أو « متساوية »[٣] . ومن هـذا القبيل الأشياء التى يتكالب

---

(١) قارن ما قاله الشاعر هوارس متهكما من أقوال « كروسبوس » فى جنون الناس كافة (Horace, *Satires*, livr. II, 40, 18.)

(٢) Arnim, *Stoic. Veter. fragmenta*, II, 40, 18.

(٣) قارن هذا بنظريات الإسلاميين فى الحسن والقبح ، وهل هما عقليان أو شرعيان . قال الإيجى : « لأن الأفعال كلها سواسية . ليس شىء منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله ولا ذم فاعله . . . وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها » (« المواقف » للإيجى ص ٥٠٣ ، ٥٢٩ بع) .

الناس عليها عادة كالصحة والمال والجاه(١) : لأنها يمكن أن يحسن أو يسوء استعمالها . والحياة نفسها ليست فى ذاتها خيراً ولا شرا . ومن أجل ذلك حق لنا أن نفارقها إذا لم تعُد تمنحنا ظروفاً تسمح للفضيلة بأن تتجلى(٢) .

وكل هذه الأشياء التى ليست فى نفسها حسنة ولا قبيحة ليست مما فى طاقتنا . وإنما الشيء الوحيد الذى هو فى طاقتنا هو أيضا الشيء الوحيد الذى له قيمة فى ذاته : وهو استقامة العقل واتساقه مع نفسه ؛ وينتج عنه اتفاقنا مع الطبيعة كلها .

١١ — الأشياء المفضلة (προηγμένα) :

ومع ذلك فقد اضطر الرواقيون أن يقروا بأن هنالك أشياء تكون فى نظرنا أكثر قيمة من غيرها ، أو بعبارة أخرى هنالك أشياء نفضلها على غيرها . قالوا : صحيح أن الفضيلة ، أعنى العقل المستقيم ، هى الخير الوحيد ، وأن الرذيلة هى الشر الوحيد . لكن هنالك أشياء وإن لم تكن بنفسها هى الخير إلا أنها تستحق اسم « المفضلات(٣) » . وهذه الأشياء هى موضوع النزعات الفطرية فى الإنسان ، فهى تتفق وطبيعتنا ، كالصحة : فإننا إذا خُيرنا بين الصحة والمرض اخترنا الصحة . والفعل الذى تكون غايته شيئاً من هذه الأشياء المفضلة هو « واجب » أو « فعل مناسب » يمكن تبريره

---

(١) Diogène Laerce, VII, 102.

(٢) aerce, VII, 130 ; Cicéron, *De finibus*, III, 18, 60-61 ; Sénèque, *Lettres*, 12, 10 ; Epictète, *Nanuel*, IV, 10 ; Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 8.

(٣) Diogène Laerce. VII, 106 ; cf. Cicéron, *De finibus*, III, 15, 50 — 16, 54.

مسوّغات صحيحة ، وله حقيقة راجحة[١] . ولكن المسافة بين « الفعل المناسب » أو « الواجب » وبين الفعل المستقيم الذى هو حق إطلاقا ، مسافة عظيمة . ومن أجل ذلك كان الحكيم يقوم كالعادة بأفعال « مناسبة » ، وفى الوقت نفسه يبقى على إستعداد لأن يعدل عن سلوكه ليؤدى فعلا مستقيما : فهو فى العادة يبحث عن الصحة التى هى مطلب نزعة من نزعاته الفطرية . ولكنه إذا أدرك أن مصيره هو أن يكون مريضاً اتجه من تلقاء نفسه إلى المرض[٢] . فينبغى إذن أن نفرق فى «الفعل المناسب» بين الغاية التى ننشدها وبين ما نحققه فعلا : فكما أن الذى يجيد رمى السهم ليس هو دائما الرامى الذى يبلغ الهدف ، بل هو ذلك الذى يبذل لبلوغه كل ما فى وسع الرامى الذى يحسن الرماية ، فكذلك ما تطلبه الطبيعة حقاً هو أن نجعل غايات أعمالنا مطالب للنزعات التى وضعتها فينا . أما النتيجة التى نحصل عليها فلتكن ما تكون ، فليس من شأننا أن نقررها : فلربما كان القضاء قد أراد شيئاً آخر غير ما كنا نبغى ، ويجب علينا أن نستقبل بصدر رحب كل ما يأتينا به القدر[٣] .

١٢ — الإخلاص للواجب :

والإنسان جزء من الكون . وهو لذلك منوط بمهمة يؤديها فيه . وكل فرد فى هذه الدنيا أشبه بضيف فى مأدبة ، أو بممثل على مسرح : فينبغى

---

(١) Diogène Laerce, VII, 107 ; Cicéron, *De finibus*, III, 17, 58.

(٢) انظر كلمة « كروسبوس » التى أوردها « أبكتيتوس » فى « محادثاته » (فى الفصلين السادس والعاشر) .

(٣) Plutarque, *Adv. Stoic.*,26 (p. 1071 c) ; Stobée, *Eclog.*, II, 136 (p. 77 Wachsmuth) ; cf Cicéron, *De finibus*, III, 6, 22.

عليه فى نظر الرواقيين أن يبقى فى مركزه ، مخلصاً لواجبه ، ما شاء الله أن يبقى فيه . ولا بأس هنا من أن نورد من تاريخ الرومان محاورة واقعية قد تعين على إيضاح معنى الشعور بالواجب والإخلاص له عند أصحاب الرواق .

أرسل الإمبراطور « تيتوس ڤسباسيانوس » "Vespasien" (٦٩ـ٧٩) إلى « هلڤديوس برسكوس » "Helvidius Priscus" الرواقى يأمره أن يتخلف يوما عن الذهاب إلى مجلس الشيوخ .

فقال الرواقى : « فى مقدورك أن تحول دون انتخابى عضواً فى مجلس الشيوخ . ولكن لابد لى من الذهاب إلى المجلس مادمت عضوا فيه » .

فأجاب الإمبراطور : « ليكن ذلك . فاذهب ولكن لا تتكلم » .

قال الرواقى : « أنا ساكت ما دمت لا تسألنى عن شىء » .

فقال الإمبراطور : « لكن لابد أن أوجه إليك بعض الأسئلة » .

فأجاب الرواقى : « إذن لابد لى أن أقول ما أراه حقا » .

قال الإمبراطور : « إذا تكلمت عما تريد أمرتُ بقتلك أو نفيك » .

فأجاب الرواقى : « ومتى قلت لك إننى من الخالدين ؟ أنت تؤدى مهمتك ، وأنا أودى مهمتى : مهمتك قتل الناس أو نفيهم ، ومهمتى أن أموت دون وجل ، وأن أذهب إلى المنفى من غير جزع ولا ابتئاس »[١] .

نحن لا نرى فى مثل هذا الحوار تحديا ولا صلفا . ولكنها بساطة واستقامة لا تأنف مسايرة الظروف ، وثقة الرجل بكرامته ثقةً تتطلب منه أن « يبقى فى مركزه ، وأن يمضى فى مهمته ، مخلصا لواجبه »[٢] ، وللقوة بعد ذلك أن تفعل ما تشاء .

---

(١) Epictète *Entretiens*, IV (Extraits, éd. Guyau, p. 66).

(٢) Sénèque, *De la Constance du Sage*, XIX, 4 : "assignatum a natura locum tuere".

والحق أننا لا نستطيع أن نفهم مواقف الرواقية على وجهها الصحيح إذا أخذنا بروح السخرية التى تبدو فى نظرات خصومها[١] . فينبغى إذن أن لا نتهم أنصارها بالكبر والصلف إذا رأيناهم معتزين بحرية ضمائرهم ، واثقين من صحة أحكامهم .

١٣ — جامعة إنسانية :

قد يؤخذ على أفلاطون وأرسطو فى مذهب الأخلاق أمران : أولهما أن هذين الفيلسوفين أخضعا الفرد للدولة ، وأنكرا بذلك حق الإنسان فى الحرية الشخصية . وثانيهما أنهما لم يعرفا من روابط الصداقة والعطف إلا ما يكون بين المواطنين من أهل المدينة الواحدة ، ولم يعمما صفة الإنسانية تعميما تتخطى به حدود المكان والزمان ، حتى أنك لتعجب إذ ترى أرسطو يقر فى بعض كتبه مزاعم معاصريه القائلين بأن أبناء اليونان أعرق جنسا وأشرف قيمة ممن ليسوا بيونان[٢] !

جاء أصحاب الرواق فكانت لهم مهمة أخرى : حاولوا القضاء على تلك العصبية ، وخطوا فى هذه السبيل خطوات جديدة ، فأحلوا « الإنسان » محل « المواطن » ، أعنى أنهم مالوا إلى اعتبار الإنسانية أسرة واحدة أعضاؤها أفراد البشر عامة أيا كانت نحلهم وألسنتهم وبلادهم[٣] .

تلك هى « الجامعة الإنسانية » التى نادى بها أصحاب الرواق فى العصر

---

(١) cf. L. Weber, "La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral." *Revue de Métaphysique*, 1905, p. 843.

(٢) Aristote, *Politique*, I, 2, 1252b 5.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 95, 52 ; cf. aussi Strabon, I, 4, 9.

القديم . وتذهب تلك الوحدة العالمية إلى القول بوجود رابطة أخلاقية وثقى تربط بين الآلهة وبين بنى الإنسان . ذلك أن أهل الرواق كانوا يعتقدون أن روح الإنسان لا تختلف فى جوهرها عن « عقل الكون » ، وأن الآلهة والناس ليسوا فى الحقيقة إلا أجزاء من هذا العقل الكونى . ولما كان الإنسان مخلوقا قد أعدته الطبيعة للاجتماع والعمران[1] ، فقد وجب على الناس أن يكونوا إخوانا ، وأن يؤلفوا فيما بينهم ما يسميه الرواقيون « مملكة العقل » ، وهى مملكة تشمل أفراد الإنسانية جميعاً ، باعتبار أنهم أوتوا نصيباً واحداً من العقل وأنهم مهيأون للفضيلة[2] . وإذن فالدولة المثالية عند الرواقيين لا تعرف حدوداً ولا فروقا ؛ بل هى « مجتمع عقلى » يضم البشر أجمعين : وإن شئت فقل هى أمبراطورية مثالية واسعة الأطراف ، حتى قال « بلوطرخوس » مشيراً إلى هذه الفكرة : « إن ما مهدت له فتوحات الاسكندر من طريق التاريخ ، قد أتمته الفلسفة من طريق العقل »[3] .

لكن يجب أن لا يغيب عن بالنا أن الرواقيين لم يريدوا بهذه الأمبراطورية الواسعة أن تكون قوة سياسية ذات كيان مادى ، بل أرادوها جامعة روحية تقوم قبل كل شىء على وحدة المعرفة والإرادة . والحق أن فكرة « الجامعة » هذه لم يكن لها أول أمرها علاقة بالسياسة مطلقاً : إذ المدن الإنسانية الواقعية تقتضى بين البشر فروقا وضروبا من التفاضل وعدم المساواة ، فى حين أن « المدينة الفاضلة » أو «المدينة الإلهية» — فى نظر أصحاب الرواق — إنما هى مجتمع تحل فيه الوحدة العقلية محل الوحدة

---

(١) Diogène Laerce, VII, 123. (٢) Sénèque, *De Benef.*, III, 28.

(٣) Plutarque, *La fortune d'Alexandre*, I, 6.

السياسية ، « وتقوم فيه المحبة بين الناس مقام القانون » إذا جاز أن نستعير عبارة مشهورة لسعد زغلول .

على أن الجامعة الرواقية ، إن لم تكن تصبو إلى التأثير على الأنظمة القائمة تأثيراً مباشرا كما قلنا ، فقد أتيح لها مع ذلك على مر الزمان أن تحدث آثاراً بعيدة المدى : فقد استطاعت أن تلقى طابعاً قويا على فكرة القانون عند الرومان ، وبقيت عند مشرعيهم مصدر إلهام ، كما استطاعت أن تؤثر فى توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة ، وأن توحى إلى « چان چاك روسو » وفلاسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا نظراتهم عن إخاء بنى الإنسان وحقوقهم فى الحرية والمساواة .

الباب الثالث

مذاهب الرواقية عند الرومان

مقدمة

ا — خصائص الرواقية الرومانية

١ — لم يكن الرومانيون مشغوفين بالعلوم النظرية ، بل كانت عقليتهم عقلية عملية تميل إلى النظام والحكومة والقانون . ولذلك رأينا فلسفة الرواق حين دخلت بلاد الرومان قد تجردت من أحراشها ، كما قال شيشرون ، وتأثرت فى ذلك بالطبع الرومانى وبملابسات الحياة فى رومة ، فتركت ما كان فى المنطق الرواقى القديم من لباقة ودقة ودوران[١] ، ولم تقف عند علم الطبيعة إلا وقفات قصيرة موجهة أقصى عنايتها إلى مبادئ الأخلاق وتطبيقاتها . وعلى هذا النحو أصبحت النزعة السائدة فى الفلسفة عند الرومان نزعة أخلاقية : يتجلى ذلك فى مؤلفات الرواقيين فى ذلك العصر ، إذ نراها لا تذكر عن المنطق ولا عن الطبيعيات إلا النزر اليسير : خذ مثلا سنكا[٢] ، فإذا استثنينا كتابه « المسائل الطبيعية » رأيناه يتلمس المعاذير كلما بدا له أن يعالج شيئاً من هذا القبيل . أما أبكتيتوس فنراه يمر على مسائل الطبيعة مراً سريعا . وأما مرقس أوريليوس فلا يتحدث عنها بشىء .

٢ — ولم تقتصر فلسفة الرواق فى رومه على اتخاذ مذهب الأخلاق القديم كما كان ، بل أدخلت عليه فنا جديدا لا يخلو من مرونة وإصابة فى تحليل ما فى طبيعة الإنسان من ضعف وعظمة ، وفى بيان شتى العلل لذلك .

---

(١) Epictète, *Manuel*, 49: *Entretiens*, I, 4, 6 et suiv.

(٢) سنكا يزدرى علم المنطق كما يتبين من كتابه : (*Questions naturelles*, IV, 6, 1)

وأدخلت أيضاً طرائق جديدة لمعالجة أمراض النفوس ، ونظرت نظرة واقعية فى مختلف مراتب الكمال والسبل إلى بلوغها ، وأفاضت شعوراً دينيا إن لم يكن أشد قوة فهو على كل حال أوفى تعبيراً عن مطامح الإنسان وهواجس وجدانه .

٣ — على أننا نرى الرواقية فى رومه تهجر « المدارس الفلسفية » وتخطو ملتمسة إلى الضمائر والقلوب سبيلا . كان الرواق فى أثينا معلما أو مدرساً ، فأصبح فى رومة دليلا ومرشداً . وهذا سنكا يأبى أن يعدّ نفسه من « فلاسفة المنابر » الذين يخطبون الجماهير فى لجب وصخب ، بل هو لا يقبل من التلاميذ والمريدين إلا طائفة مختارة ، يبوحون له بجميع شئونهم وخلجات نفوسهم ، فيمحضهم من بعد ذلك نصحه ويسدى اليهم إرشاده ، لذلك أنت ترى فى كتب سنكا من وصف الطبائع ، وتحليل الشهوات ، ومن لحظات النفوس وخواطر العقول ، ما اكتسبه الفيلسوف لا من دراساته لمؤلفات زينون وكروسبوس ، بل من تجاربه الشخصية فى الحياة ، ومن صلاته بالناس فى زمانه .

٤ — وكان الناس فى رومة يعرفون من فطاحل الرواقيين أسماء « ابكتيتوس » ومرقس اوريليوس ، ولكنهم كانوا يجدون فى المدن الرومانية الأخرى رجالا آخرين من الهداة والمرشدين . والحق لقد كانت الأخلاق الرواقية فى صميمها أخلاقية فردية : فلم يكن أساتذة الأخلاق فى ذلك العهد مندوبين عن المدينة ، ولا ممثلين للحكومة ، بل كانت مهمتهم شخصية بحتة ، يتحدثون إلى الناس بأسمائهم الشخصية ، وهم أنفسهم الذين اختاروا رسالتهم الأخلاقية .

٥ — وإذا شئنا أن نقف على ما آل اليه أمر أولئك الفلاسفة

الأخلاقيين فى العهد الرومانى فلنتأمل ما كتبه الناقد « لوقيانوس »[١] فى مديح « ديمونا كس » أحد الناصحين[٢] . قال عنه : « لم يستحثه أحد على تعلم الفلسفة ، بل أقبل عليها منذ طفولته ، وعن رغبة صادقة وميل فطرى . حقر من شأن المال ، وعكف على الحياة الحرة الخالصة ، فعاش فاضلا لا عيب فيه ولا لوم عليه . ما شكا الناس منه قط شدةً ولا حدة ، بل كان أبدا كريم الخلق رقيق المشرة . يترك جليسه والصدر منشرح ، والقلب مطمئن ، والنفس مملوءة بالرجاء فى المستقبل . ما رآه الناس يوما مغضبا ولا صارخا ؛ فاذا كان لا بد من الملامة وجهها إلى الغلطة نفسها لا إلى مَن غلط ، محتذيا فى ذلك حذو الأطباء الذين يعالجون الداء وليس فى قلوبهم على المرضى حقد ولا موجدة . كان يعدّ الخطيئة من شأن البشر ، وليس من حق أحـد أن يتصدى لتقويم أخطاء الناس وزلاتهم ، اللهم إلا أن يكون إلها أو رسولا من عند الله . وكان يحاول إصلاح ذاتَ البين ويدعو إلى السلام . توجه يوما الى الشعب الثائر وحضه على أن يسلم نفسه لإرادة الوطن . وعلى هذا النحو كان يتفلسف ، فـكانت فلسفته وادعة ، وكان فيها أنس واعتدال[٣] .

هذا الوصف الجميل واضح الدلالة . فقـد كان لفلاسفة الرواق فى ذلك

---

(١) « لوقيانوس » (Lucien) كاتب يونانى من كتاب القرن الثانى الميلادى ، ولد فى فى سوريا ومات على الأرجح فى مصر ، ألف كتباً عدة فى شئون كثيرة منها : « محاورات الموتى » و « كيف يكتب التاريخ » و « الحـكيم » . واشتهر أسلوبه بالنقاوة ونقده باللباقة وتفكيره بالتشكك .

(٢) « ديمونا كس » فيلسـوف أخلاقى عاش فى عصر الإمبراطور « مرقس أوريليوس » . ويروى عن « ديمونا كس » حكم كثيرة منها : « من شأن الإنسان أن يخطئ ، ومن شأن الحـكيم أن يعفو عن الخطأ » . ومنها : « ما أنقصت من ملذ تك فقد أضفته إلى فضائلك » .

(٣) E. Bréhier, *Du sage antique au citoyen moderne*, p. 23 — 25.

الزمان من الفضائل الشخصية والسيرة الطيبة ما اتخذه الناس قدوة ومثالا . فكان يُرجع إلى الفلاسفة فى مهام الأمور خاصها وعامها ، وكان يُلقى إليهم زمام الضمير يفحصونه ويوجهونه ، وكانوا حقا معلمين ومرشدين .

ب — الرواقية والقانون الرومانى

كانت الفلسفة الرواقية فى العالم الرومانى معيناً للحياة الأخلاقية لا ينضب : بثت مبادئها السمحة الضافيه فى القانون الرومانى — وكان فى أصله تشريعاً ضيقاً لا يرحم — فجعلت منه ذلك القانون الطبيعى والقانون الفلسفى كما يتصوره العقل قانونا للإنسانية وكما يمكن أن تتخذه جميع الشعوب المتمدنة (١) . ولا حاجة بنا إلى أن نفيض فى الحديث عن أثر القانون الرومانى فى الحضارة ، سواء فى آراء الناس أو فى نظام الهيئات أو فى السياسة أو فى الاجتماع . فلقد طبعت رومة العالم المتمدن بطابع لم تمح الأيام أثره .. ولقد كانت الرواقية — إلى حد كبير — منهلا استقت منه رومة ما تهيأ لها به الاضطلاع بتلك الرسالة الجليلة (٢) .

١ — وحسبنا دليلا على ذلك أن نرى من مشرعى الرومان من استمدوا إلهامهم من الرواقية . فهذا « مرقيون » — وهو من جهابذة المشرعين — يصطنع تعريف « كروسبوس » للقانون . وتلك مجموعة القوانين التى يطلقون عليها اسم "Institutes" والتى تم تصنيفها بأمر الامبراطور « جوستنيان » سنة ٥٣٣ بعد الميلاد ، نراها قد فصلت مبادىء

---

(١) Gaius, *Institutes,* I, 1 ; Justinien, *Institutes*, I, 1, 1 (cité par Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, p. 22).

(٢) Pollock "Narcus Aurelius and the Stoic philosophy", dans *Mind,* IV (1079), p. 47.

القانون الطبيـعى "jus naturae" وقانون الشـعوب "jus gentium" مسترشدة بمبادىء الرواقيين ناهجة منهجهم فى صوغ العبارات . ثم إن « اولبيانوس » — وهو من مشرعى القرن الثانى — يطلق على التشريع نفس التعريفات التى كان الرواقيون يطلقونها على الفلسفة ، فيقول هو « علم الأشياء الإلهية ومعرفة ماهو عدل وما هو جور »[١]. فكأن «ألبيانوس» حين وضع ذلك التعريف الذى جُـعِل أساس علم التشريع ، قد أدرك ما بين الفلسفة والحقوق من اتحاد عميق ، وهو متأثر فى ذلك بالرواقية .

هذا إلى أن تعريفات القانون التى وردت غير مرة فيما كتب شيشرون تغلب عليها المسحة الرواقية . فكأنها كانت المبدأ الفلسفى للقانون الطبيعى ، أو بمثابة أول تعبير عن ذلك القانون الذى بسطه مشرعو الرومان ورتبوه من بعد . ومن المحقق أن الرواقيين هم الذين دعوا المشرعين إلى اعتبـار العقل وطبيعة الأمور أساساً صحيحاً للحقوق .

٢ — ذكر « لافريير » أن الفلسفة الرواقية حينما انتقلت من مدرسة « زينون » ومن اليونان المفكرة إلى رومة ، وجهت عنايتها إلى الفرد وإلى المدينة ، ومضت فى شعورها بالاحترام لطبيعة الـكائن العاقل ، والإجلال لحقوق المواطن ، فـكان من ثمراتها كتب كالجمهورية والقوانين — وهما من مصنفات شيشرون — « فقررت مبدأ الانسجام بين الله والإنسان والجماعة أساسا لوحدة الجنس البشرى ومبدأ للجماعات البشرية »[٢]

٣ — وقال أرنست رنان : « إن المبدأ الذى يذهب إلى أن على الدولة

---

(١) Chaignet, *Histoire de la psychologie des grecs*, II, 150—151.

(٢) Laferrière, "Mémoire concernant l'influence du Stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains", dans *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. X, p. 579.

إزاء أفرادها واجبات كواجبات الآباء قِبلَ الأبناء هو مبدأ أعلن لأول مرة على رؤوس الأشهاد في عهد الأمبراطور والفيلسوف الرواقي مرقس أورليوس[١] .

٤ — ويظهر أن قواعد التشريع الرومانى الثلاث : ١ — الحياة وفاقا للطبيعة ، أو بعبارة أخرى طبقا للعقل (honeste vivere) ، ٢ — وعدم الإضرار بالغير (alterum non laedere) ، ٣ — وإعطاء كل ذى حق حقه (suum cuique tribuere) قواعد إنْ لم تكن كلها مشتقة من فلسفة الرواق ، فهى على الأقل ملائمة لصميم الأخلاقيات الرواقية[٢] .

فأول قواعد القانون عند مشرعى الرومان أن يحيا الإنسان على مقتضى ماهو فاضل . وإذن فالأخلاق ، قانون الإنسان الفردى ، قد اعتبرت أساسا للحق نفسه الذى سيصبح قانون الإنسان فى الجماعة . والقاعدة الثانية التى تنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض تنص على أن لا يؤذى أحدٌ غيره ، أى أنها تنص على وجوب احترام الإنسان فى أخيه الإنسان ، وعدم الاعتداء على شخصه الذى يشمل حريته وسمعته وحياته . أما القاعدة الثالثة فتفيد ضرورة رد الحقوق إلى أهلها ، أعنى احترام الملكية ، واحترام قيود الالتزامات وواجبات العدالة قِبل جميع الناس بحسب استحقاق كل واحد أو عدم استحقاقه .

ولا نزاع الآن فى أن نصوص القانون الرومانى التى تدل على عبقرية إنسانية باهرة ، والتى شبهها بعض الكتاب بالوحى المنزل ، هى من صنع

(١) Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, p. 20.

(٢) Laferrière, *ibid.*, p. 593 — 594 ; Chaignet, *ibid.*

كبار المشرعين الرومان فى القرن الثانى بعد الميلاد ، وقد كانوا جميعاً متأثرين بالفلسفة الرواقية (١). وإلى الامبراطور «أنطونين» والإمبراطور الفيلسوف «مرقس أوريليوس» يرجع الفضل فى رعاية ذلك الإصلاح ، وفى إعلان أغلب تلك القوانين الإنسانية التى خففت من حدة القانون القديم ، وأدخلت القانون الرومانى فى عصره الفلسفى (٢). وكان فى مزج الرواقية بالتشريع انتصار للروح اليونانيـة على الروح اللاتينية ، وإيثار لفكرة الإنصاف على صرامة القانون ، وتغليب لأساليب اللين على أساليب العنف والشدة ، وجمع بين فكرة العدالة وفعل الخير والإحسان (٣).

٥ — لم يكن للمخلوق الضعيف فى المجتمعات البشرية القديمة من يحميه ويدفع عنه العدوان . وكذلك كان شأن الأرقاء والأبناء . وجاء المشرعون والأباطرة الرومان الذين تأثروا بمبادىء الرواق ، فبذلوا الجهود المحمودة لإصلاح التشريع : فأحسن «أنطونين» ومرقس أوريليوس معاملة الأرقاء وألغيا ما كان فى نظام الرق من شناعات . فأصبح للرقيق شخصية أخلاقية وأصبح عضواً من أعضاء المدينة ، وأصبح قتله جريمة تستحق العقاب (٤). ونظمت العقوبات البدنية ، وأصبح النظر فى قضـايا الرقيق من اختصاص الحاكم . ونقول بالإجمال إن المشرعين الذين تأثروا بالرواقية أخذوا فى عهد

---

(١) زعم بعض الـكتاب أن التقدم الذى بلغه القانون الرومانى أثر من آثار المسيحية. ولـكن إرنست رنان — حجة الباحثين فى أصـول المسيحية — قد استبعد هذا الزعم ، وقرر أن آراء المشرعين فى الحقيقة على طرفى نقيض من آراء كتاب المسيحية .

(٢) Renan, *ibid.*, p. 23).

(٣) *Digeste*, I, 3, 18 ; II, 14, 8, (cité par Renan, *ibid*, p. 22).

(٤) Gaius, *Institutes*, I, 53 ; *Digeste*, I, 12, 8 ; Spartien, Adrien, 18: (cité par Renan, *ibid.*, p. 24).

«أنطونين» ينظرون إلى نظام الرق نظرهم إلى شيء مخالف لقوانين الفطرة التى فطر الله الناس عليها[١]، ولذلك بذلوا الجهود للتضييق من مجاله .

وكذلك سُنّت تشريعات أخرى تغلب عليها المسحة الإنسانية ويقبلها العقل الصريح . وكان من تلك القوانين مايتصل بتنظيم حال الابن والزوجة والقاصر فحد التشريع الجديد من حرية الأب فى استعمال القسوة مع الأبناء ولم يعُدْ الابن ملكا لأبيه أو شيئا من أشيائه كما كان الحال من قبل [٢] .

وكان القانون القديم لا يكاد يعتبر الأم جزءا من أسرة زوجها وأولادها [٣] . فأصلح مرقس أوريليوس ذلك النقص ، ونصّ فى التشريع الجديد على حق الأم فى إرث ابنها وحق الابن فى إرث أمه . وأصلحت العيوب التى كانت فى القوانين الخاصة بالوصاية والتوكيل وما إلى ذلك[٤] .

٦ — ويظهر أن النظرية الرواقية فى القانون الشائع أو «الناموس العام» (κοινὸς νόμος) كانت من البواعث التى حملت الرومان على أن يعدّلوا نظام الحقوق عندهم ، فيبثوا فيه مبدأ الإنصاف ، ويبعدوا عنه كل ما كان من قبيل العادة الآلية أو امتياز طبقة من الناس على غيرها [٥] . وإذا كان « سنِكا » الرواقى قد قال بأن جميع الناس من حيث أصلهم آباؤهم الآلهة [٦] ، فإن « ألبيانوس » المشرع قد صرح بعدُ بالفكرة التى سبق بها « روسو » بقرون : « يولد الناس جميعا بقانون الفطرة أحرارا

---

(١) Renan, *ibid.*, p. 25.

(٢) *Digeste*, I, 7, 38, 39; (cité par Renan, p. 26).

(٣) Fustel de Coulanges, *La cité antique*.

(٤) Justinien, *Institutes*, III, 3 et 4 ; Renan, *ibid.*, d. 27.

(٥) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 385.

(٦) Sénèque, *Lettres*, 44.

متساوين »[1] . وهذا المبدأ نفسه قد بثه فى التشريع الرومانى كبار رجال القانون الذين تلقوا الكثير من تعاليم المدارس الرواقية .

وجملة القول أن الفلسفة الرواقية أثرت فى التشريع الرومانى آثاراً بعيدة المدى . وهى التى صبغته صبغة عقلية جامعية أخلاقية ، فضمنت لانتصاره البقاء والدوام ، حتى أصبح ، مع شيء من التحوير والتعديل ، قانون الشعوب الحديثة المتحضرة .

(١) *Digeste*, I, 1, 4.

الفصل الأول

رواقيـــة سنكا

١ — حياة سنكا ومصنفاته :

ولد بقرطبة فى السنة الرابعة قبل ميلاد المسيح . وكان أبوه من سراة الرومان ، محباً للأدب والبيان ، وكانت أمه «هلفيا» ذكية مثقفة وعلى خلق عظيم . ذهب « سنكا » إلى رومة وهو بعد يافع . ولقد ذكر قصة تربيته الفلسفية فى الرسالة الثانية بعد المائة من رسائله إلى « لوقليوس » . وحضر «سنكا» فى شبابه دروس «سوطيون» الفيثاغورى و «أطالوس» الرواقى . ودرس الشاب الفلسفة فأكب عليها وكلف بها ، وتعلم الأخلاق الرواقية على أستاذه « أطالوس » ، فحذا حذو الأستاذ ، وزهد فى متاع الدنيا ، وأنشأ يعيش عيشة الفيلسوف . غير أن « طيبروس » إمبراطور الرومان حينئذ ، كان قد حظر على الناس ممارسة الشعائر الأجنبية . وخاف والد «سنكا» على ابنه مغبة الاندماج فى زمرة أهل تلك الشعائر ، فألح عليه أن يترك الفلسفة ، وأن ينصرف إلى الخطابة والكتابة . ونجح سنكا فى المحاماة وطار صيته ؛ فحنق عليه لذلك « قاليغولا »[1] — وكان طاغية رومة

---

(١) «قاليغولا» إمبراطور رومانى ، حكم رومة من سنة ٣٧ إلى سنة ٤١ ميلادية : بلغ من فرط قسوته — فيما يُروى — أن تمنى أن يصبح الشعب الرومانى كله رأساً واحداً ، ليتيسر له أن يقطعه مرة واحـدة . وبلغ من سفه رأيه أن نصب حصاناً له قنصلا على الرومان .

حينذاك — وأمر بقتله ، لولا أن نجا « سنكا » من الهلاك بفضل امرأة سمت له عند ذلك الطاغية ، فعفا عنه . وتنحى « سنكا » عن الخطابة والمحاماة ، وعاد إلى الاشغفال بالفلسفة التي استولت على لبه . وفي ذلك الحين تحمس « سنكا » لتعاليم « ديمتريوس » الكلبي ، وشرع يرشد طائفة من الشبان المستنيرين وعلى رأسهم تلميذه « لوقليوس » . ولكن « مسّالينا » المشهورة بالتهتك والخلاعة لم تكن تميل إلى سنكا ، فاتهمته بالزنا مع « يوليا » ابنة « غرمانيقوس »[١] ، وحكم على « سنكا » بالنفي في « قرسيقا » سنة ٤١ بعد الميلاد ، فكتب إذ ذاك رسالة المواساة إلى مارقيا و « رسالة في الغضب » . وبقي الفيلسوف في منفاه ٨ سنوات ، وحيداً محروما من كل شيء إلاّ من عون الفلسفة : فالحكيم لا يضام ولا يهان . . ولما قتلت مسالينا سمح لسنكا بالعودة إلى رومة ، وقلد منصب « بريتور »[٢] ، وعُهد إليه بتربية « نيرون » الطاغية المشهور ، وكان عمره إحدى عشرة سنة . وحدث من فظائع نيرون ما هو مشهور من تقتيل وتشريد . وكتب « سنكا » لنيرون كتاباً سماه « الرحمة » . لكننا لا ندري ما كان من أثر الفيلسوف في تخفيف سورة الطاغية ، مع أن سنكا كان أستاذه وناصحه المقرّب إليه . وفكّر « سنكا » آخر الأمر في أن يعتزل الحياة العامة ، وأراد النزول عن جميع أملاكه ، فأبى عليه ذلك « نيرون » . واتُّهم الفيلسوف بالاشتراك في مؤامرة سياسية ، وحكم عليه بالإعدام . وأذن له « نيرون » أن ينتحر ، على عادة الرومان في ذلك الحين . ورغبت زوجة

---

(١) Tacite, *Annales*, XIII, 24.

(٢) « البريتور » قاضٍ كبير عند الرومان يشغل ثاني مناصب الجمهورية ، مهمته القيام على العدالة والتشريع .

الفلسوف أن تموت معه ، واجتمع أصدقاؤها : وقطع سنكا شريانا من شرايين جسمه ، وكذلك فعلت زوجته . وشرع « سنكا » يلقى خطبة من أبلغ خطبه على جمع من رفاقه ، والدم يسيل من جراحه ، حتى مات . أما امرأة الفيلسوف فعولجت بأمر الإمبراطور حتى شفيت من جراحها[١] .

لم يبق من مؤلفات سنكا إلا القليل : منها عشر روايات تراجيدية ، ورسالة مواساة إلى أمه ، وأخرى إلى « سارقيا » ، وثالثة إلى « پوليب » . ووصل من مؤلفاته : «الغضب» ، «والسعادة» «وقصر الحياة» و « ثبات الحكيم » و « اطمئنان النفس » و « العزلة » و « العناية » و « الرحمة » و « الإحسان » و « مباحث طبيعية » ومائة وأربع وعشرون رسالة إلى صديقه « لوقليوس » .

٢ — منهج سنكا :

كان سنكا من الهداة الناصحين . آثر فى بث تعاليمه منهجاً شخصيا هو هداية النفوس بالاتصال المباشر بالقليلين . والواقع أن نشأة سنكا ، وثقافته الأرستقراطية ، وعقليته المترفة ، ونفسيته المعقدة ، كل أولئك قد نأى به عن مخاطبة الشعب واكتساب النفوذ والتأثير عليه . ولسنا نجد عند سنكا فصاحة « شيشرون » الضافية الفضفاضة التى تلتمس التأثير ، فسنكا أرستقراطى المزاج ، يحتقر الجماهير ، ويؤثر أن يتحدث إلى مستمع واحد . والذى يعنيه أمره هو الفرد لا الجمع من الناس ، ولعله كان يريد أن يجعل من ذلك الفرد ما يسميه « نيتشه » بالإنسان الأعلى .

---

(١) تجد وصفاً آخاذاً لموت سنكا فى تاريخ « تاسيت المشهور » :
(Tacite, *Annales*, XV, 63, 64, 97.)

٣ — الدعوة إلى أخلاق الرواق :

أراد سِنِكا أن يلائم بين فلسفة الرواق وبين مشاربه الخاصة وظروف حياته : فلم يكن له مذهب « مغلق » ، أعنى مذهباً ذا حدود مرسومة ، بل أراد أن يكون مفكراً مستقلا ، أخذ بآراء الرواقيين لاقتناعه بها[١] . وقد تكون رغبته فى التوفيق بين الرواقية وبين نزعاته وميوله سبباً لكثير من التناقض الذى يُؤخذ عليه فى كتبه ورسائله .

بسط سِنِكا الكثيرَ من آرائه فى رسائله التى بعث بها إلى « لوقليوس » نائب صقلية من قِبَل الحكومة الرومانية . وقد كان « لوقليوس » هذا من أتباع مذهب إبيقور . فحاول سنكا أن يحبب إليه اعتناق مذهب أهل الرواق ، وأن يجنّبه الترف واللين الإبيقورى[٢] ، وأن يحمله على التخلق بأخلاق رواقية أشد تقشفا وخشونة . ولذلك ترى سنكا يستهل رسائله محاولا أن يصرف تلميذه عن الآراء الشائعة بين الجماهير ، ناصحاً له باعتزال المجالس والمنتديات[٣] . لكن « لوقليوس » يحتمى وراء الحِكَم الرواقية التى تحبذ العمل والاشتراك فى الحياة العامة ، فيحاول سِنِكا إقناع تلميذه أنه إذا اعتزل الشئون العامة ، فإنه إنْ لم يكن متبعاً فى ذلك أقوال الرواقيين ، فهو متبعٌ مثالهم ناسجٌ على منوالهم ، ثم هو بعد هذا لا يزال من أهل المدينة الكبرى ، مدينة العالم ، وهى أحق المدن بالحكيم . وأشد أوقات الحكيم شغلا حين يعالج الشئون الإلهية والبشرية . فخير للوقليوس إذن أن يحذو حذو أستاذه الذى يحضر للأجيال المقبلة دواء أخلاقيا ناجعا ، قد جرّب

---

(١) Sénèque, *Dialogues*, VIII, 3, 1 ; VII, 3, 2.

(٢) كان كليانتس الرواقى يسمى فلسفة إبيقور فى اللذة بفلسفة الرخاوة (انيزيس) (*Hymne à Zeus*

(٣) Sénèque, *Lettres*, 14.

هو نفسه منفعته فى علاج أمراضه النفسية[١] .

٤ — أمتحان الضمير وتكميل النفس :

تناول سنكا أقوال الرواقيين الأقدمين فى مذهب الأخلاق ، فأسبغ عليها حياة وإنسانية ومرونة . ومن آرائه التى أسهب فى بيانها قوله : إن بذل الجهد من شيم الكرام ، يعنى خاصتهم وصفوتهم[٢] . وإن الشرف الصحيح هو الذى يناله الإنسان بنبل قلبه وعظمة نفسه . وقوله : إنه ينبغى علينا أن نعد الكمال صراعا مستمراً ، وأن نخضع أنفسنا لاختبار باطنى دقيق ، فننظر كل مساء كيف أنفقنا ساعات نهارنا . وسنكا يذكرنا أنه لاشىء من أفعالنا بناجٍ من رقابة الضمير الذى يقف لنا بالمرصاد ويحكم على ما نفعل ، وأن الآلهة شهود على أفكارنا وخواطرنا ، رقباء على كلامنا وأفعالنا . ثم هو ينصح لنا بالاستعداد للحياة الباقية ، وذلك بأن نضعها أبداً نصب أعيننا . وهو يصرح بأن موتنا سيصدر علينا لا محالة حكما عاليا لا نقض فيه ولا إبرام ، وأن آخر أيام الحياة أول أيام البقاء . ثم هو يتكلم عن الإعجاب الذى يستولى على نفوسنا حين يتجلى لنا النور الإلهى ، وحين نستشرفه من منبعه عند التأمل ، ويصف حضور الله فى نفس الإنسان حضوراً لو انكشف لفاضت له النفس وجداً[٣] .

٥ — الحكيم :

ويرى سنكا أن البؤس هو امتحان مفيد لرجل الخير ، وأن مثل

---

(١) Sénèque, *Lettres*, 8.

(٢) Sénèque, *De la Providence*, V, 4.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 41.

رجل الخير المصاب المبتلى هو مَثل مفيد للناس أجمعين ، وأن الرجل الفاضل لا يحس بالبؤس بمعناه الصحيح ، وأن الحكيم لا يناله السباب والشتم ولا ما يسميه الناس بالاهانة : لأن إلقاء البال إلى أمثال هذه السفاسف من شأن ذوى النفوس الوضيعة . ولا أحد مهما كان مركزه يستطيع أن يحتقر الحكم : لأن الحكيم إنما يعرف قدر نفسه ، ويسمو بها عن الغضب وتعكير الخاطر ، وإنْ شئت فقل إن الحكيم لا يحس شيئاً منْ هذه الأمور التى تضطرب بها نفوس الناس(١) .

٦ — أخلاق انتقائية (إكلكتية) :

مذهب سنكاف الأحلاق مطبوع بطابع الانتقائية « الاكلكتزم » أى الملاءمة بين النظرات المختلفة . وتلك أهم قواعد تلك الأحلاق :

لننصرف عن شئون الدنيا ، لأنها مثيرة للشهوات . ولكن لننصرف عنها فى بساطة ومن غير ضجة ولا إعلان : فإن فضل المجاهد لا يقاس بما يبدو عليه من تجهّم الملامح وقذارة الأسمال ، ولا بما يتشدق به من كلمات فى ذم الترف والنعيم : فالطبيعة تنفر من الإسراف .

اهجر الناس هجراً جميلاً ، وانجُ منهم بقلبك سليما ونفسك خالصة . واهجرهم كذلك لتصلح حالك وتخمد شهواتك ، ولكى تموت على الحكمة . وادرس نفسك وامتحن وجدانك(٢) ، ولا تلومنّ إلا نفسك ، ولا تعرضنّ بغيرك . فليس من شأن الفلسفة أن توقع الفرقة والقطيعة بين الناس ، بل

---

(١) Sénèque, *Constantia Sapientis*, X, 3.

(٢) Sénèque, *De la Colère*, III, 316.

مهمتها الكبرى أن توثق بينهم أواصر القربى[١] .

ولقد كان سنكا فى إرشاداته ونصائحه يصف العلاج الملائم لحال كل مريض : فهو ينصح مثلا إلى « لوقليوس » ، حين استقال من منصبه لكى يعنى بصلاح نفسه ، أن يترفق وأن لا يسرف فى المجاهدة . وكتابه « قصر الحياة » [٢] إنما ينصح إلى موظف مسن شديد التعلق بزهو الحياة أن يعتزل المجتمعات وأن يخلو إلى نفسه . وأما كتابه فى « اطمئنان النفس »[٣] فيستحث على العمل شابا سئم الحياة وتكاليفها . وكأن سنكا ، لدقة تحليله فى هذا الكتاب الأخير ، قد جرب بنفسه المرض النفسى الذى يشكو منه « سيرنوس » والذى يجعله يتألم آلام « فرتر » فى قصة جوته أو آلام « رنيه » فى قصة شاتوبريان .

وإليك من الأمثلة ما يدل على مهارة ذلك المرشد الرواقى فى إسداء النصيحة : لا ينبغى أن نبكى على الأموات . ولكن ليس من الممكن دائما أن يمسك الأب دموعه عند فقد ابن عزيز — ليحى العصر الذهبى ، ولتحى الأكواخ التى عاش فيها آباؤنا الأولون ! ولكننا لا نستطيع أن نحمل ثريا من الأثرياء أو سيداً من السادات على أن يعيش فى برميل !

ولنعتدل ولا نسرف فى الشراب ولكن « كاتون » كان يدعونا أن نغرق فى الخمر همومنا وأشجاننا من حين إلى حين .

٧ — انسانية سنكا :

ولقد خفف سنكا من حدة الأخلاق الرواقية القديمة : فلشد ما نسمعه

---

(١) Sénèque, *Lettres*, 5.

(٢) Sénèque, *La Brièveté de la Vie*.

(٣) Sénèque, *La Tranquillité de l'Ame*.

يتغنى بالرحمة والإخاء ، ويقول : لما كان الناس إخوة فقد وجب عليهم أن يتعاونوا جميعاً على البر وفى السراء والضراء وحين البأس . وهو يرى من الواجب إطعام المسكين ، وانتشال الغريق ، وإغاثة الملهوف ، وهداية الضال . ذلك عنده هو الواجب وإن خالف المألوف من أخلاق العصر وآرائه[١] . وسنكا يفضل طيبة القلب ، والإحسان فى السر ، على سائر ضروب الإحسان الظاهر . ونجده لذلك يستنكر « ألعاب المدرجات » التى ألفها الرومان[٢] ، ويتكلم عن الرقيق بنغمة مشبعة بروح العطف والرغبة فى إنصاف طبقة من الناس مغلوبة على أمرها[٣] . وسنكا فى هـذه الشئون كلها من أكثر من ساهموا فى مزج الرواقية المتشددة بنظرات إنسانية رقيقة .

٨ — الفلسفة والمـال :

وشواهد ذلك أنه يرى التكالب على جمع المال أمراً ذميما . ولـكنه يقول إن المال إذا جاءنا لم يكن من الحكمة أن ننبذه نبذاً ، بل ربما كان من ضعف الرجل أن يعجز عن احتمال الثروة ، إذ الثروة محنة ينبغى عليـه أن يجتازها بكرامة . فإذا صح أننـا ينبغى أن نعيش على وفاق مع الطبيعة ، أفلا يكون من مخالفة إرادتهـا أن نوقع بالبدن صنوف العذاب ؟ نعم إن الفلسفة تحض الناس على أن يعيشوا عيش الكفاف . لـكن الـكفاف لا يتنافى مع قليل من الرشاقة . وجملة القول إننا ينبغى أن نقتنى المال ، على شرط أن لا نتركه يستعبدنا ، وإذا ضـاع منا لم تذهب نفوسـنا عليه حسرات[٤] .

---

(١) Sénèque, *Lettres*, 47, 95, 103.

(٢) Sénèque, *Lettres*, 95.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 47.

(٤) Sénèque, *Lettres*, 5.

٩ — سنكا والانتحار :

بقى علينا أن نوجه الأنظار إلى شىء له أهميته فى فهم أخلاقيات الرواق . ذلك أن الانتحار لم يكن فى نظر الرواقيين بالأمر المستنكر ، بل ربما رأوا فيه حلا لكثير من المصاعب والمشاكل إذا سدت فى وجوه الناس أبواب الحيل . فلم يروا بأساً أن يلجأ الإنسان إلى الإنتحار : يلجأ اليه الشيخ الهرم إذا أضناه الألم ، والوزير إذا خاف العار ، والسياسى إذا اقترب من الفضيحة . وسواء عند الرواقى أن يستقدم الرجل الموت أو يستأخره : إنما الذى يعنيه هو أن يموت الإنسان موتاً حسناً . والموت الحسن هو الذى يعفيه من أن يعيش عيشة قبيحة . فإذا حدثت للفيلسوف شنائع تقلق راحته الروحية ، فما عليه إلا أن يحرر نفسه منها . أما سنكا فهو وإن كان يقر هذا الموقف الرواقى بإزاء الانتحار إلا أنه يرى مع ذلك أنه لا يجوز للمريض أن ينتحر تخفيفاً لآلامه ، مادام المرض لم ينل عقله ونفسه بسوء[1]. وكذلك يستنكر سنكا الانتحار إذا صدر من أولئك الضعفاء ذوى المزاج الكئيب الحزين ، أولئك الذين يستقبلون الحياة على مضض ، ويفارقونها تبعا لهواهم المنقبض[2] . ويستنكره إذا ساقته إلى الإنسان نزوة نفسية طارئة أو بدعة أدبية عابرة[3] . ولكن الانتحار عنده مباح ، بل مرغوب فيه ، إذا كان آخر معقل لحرية الفرد ، فالتمس الرجل الحر منه جُنةً تقيه رزايا الحياة ، وتنأى بكرامته عن أن يمسها عسف الطغاة المستبدين .

١٠ — ميتافيزيقا قلقة :

ولم يحاول سنكا حل المشاكل الميتافيزيقية التى شغلت بال المدارس الفلسفية اليونانية على اختلافها ، بل ظل يروح ويغدو بين الحلول المتباينة

---

(١) Sénèque *Lettres*, 58.
(٢) Sénèque, *Lettres*, 24.
(٣) Sénèque, *Lettres*, 24.

لم يقطع فيها برأى : فلسنا ندرى مثلا إذا كان سنكا يرى أن الله شخص مستقل عن الكون — كما هو الحال عند أرسطو — أم أن الله والكون أمر واحد ، كما رأى أهل الرواق الأولون . ولسنا نعرف على التحقيق إذا كان العالم عنده يحكمه «القَدَر» المحتوم أو تسهر عليه عناية مدبرة ، ولا إذا كانت الروح — كما يرى أفلاطون — من فيض الله وإلى الله تعود[١] ، أم هى كما يقول الرواقيون تفنى بفناء الجسد[٢] .

والحقيقة أن سنكا لا يرى لهذه الأمور أهمية عظيمة . ذلك أنه كغيره من فلاسفة الرواق فى رومه لا يتمثل العلم الحقيقى إلا ما كان متجها إلى الأخلاق . من أجل هذا نراه يعدّ الميتافيزيقا منفصلة عن الأخلاق جدلا باطلا ، ومضيعةً للعمر فيما لا يستحق أن يُلتفت إليه . وبمقدار ما نجد سنكا يمتدح سقراط لمكافحته السفسطائيين ، نجده يعيب على زينون غرابةَ بعض مباحثه ومجادلاته وتعريفاته وتقسيماته ، ويراها وأشباهها أموراً تافهة . وإذا كان سنكا نفسه قد عمد فى بعض الأحيان إلى شىء من هذا القبيل ، فذلك لأنه لم يُرِدْ أن يَخيب فيه ظنُّ بعض تلاميذه أمثال « لوقليوس » ممن يسوغ عندهم هذا النوع من البحث ، أو لأنه أراد أن يُبرهن على أنه يستطيع أن ينازل أهل الجدل والمناظرة بأسلحتهم . ولكنا نراه يتحيّن الفرص للعودة إلى بحث الأخلاق ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

ومهما يكن من تردد سنكا فى المسائل الميتافيزيقية ، فلا شك أنه كان يشعر شعوراً قويا بضرورة العلاقة بينها وبين غريزة الأخلاق عند الإنسان[٣] ، ويرى أن تلك الغريزة الأخلاقية لن تجد مقنعا ولا شفاء إلا إذا سيطرت الروح على المادة ، ونزعت النفوس إلى الله .

---

(١) Sénèque, *Lettres*, 57, 102. (٢) Sénèque *Consolation à Polybe*, 9.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 41, 4, 5.

الفصل الثانى

رواقية إپكتيتوس

١ — حياة إپكتيتوس :

يمكن أن يقال عن « إپكتيتوس » ما قاله اليونان عن « زينون » : إن حياته كانت صورة صادقة لفلسفته . ولد حوالى سنة ٥٠ بعد الميلاد فى « هيرابوليس » من أعمال « أفروجيا » (بآسيا الصغرى)[١]. وأرسل إلى رومة وهنالك أصبح عبداً لرجل اسمه « أبافروديت[٢] » . ومن هذا اشتق اسم « إپكتيتوس » — ومعناه « العبد » باليونانية — ومنذ ذلك الحين أطلق ذلك اللقب عليه .

واتصل إپكتيتوس بالفيلسوف « ميزونيوس روفوس » — وهو من الشخصيات البارزة ذات الطرافة فى ذلك العصر[٣] — فشغف بالفلسفة شغفاً عظيما . قال « إپكتيتوس » : « لما كان « روفوس » يريد أن يبلونى كان يقول لى : « سيصيبك من سيدك كيت وكيت » فكنت أجيبه :

---

(١) « افروجيا » هو الاسم الوارد فى كتب العرب القديمة للبلاد المشهورة فى آسيا الصغرى باسم « phrygie » (راجع : أحمد زكى باشا : « قاموس الجغرافيا القديمة » . بولاق ١٨٩٩ ص ١٢ ، ١٨ ، ٣٤) .

(٢) كان من خلصاء « نيرون » الطاغية . وابكتيتوس يتحدث عنه بعبارات ملؤها الاحتقار : (Epictète, *Entretiens*, I, 19) .

(٣) انظر : Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 116 sqq. .

« لا شىء يصيبنى إلا ما كتب الله لى » . فـكان يقول : « وماذا أطلب لك من سيدك إذا كنت أجد عندك أشيـاء كهذه ؟ » قلت : « حق إن ما فى مقدور المرء أن يجده ويستخلصه من نفسه من الحمق أن يتقبله من غيره »[١].

ويتبين من هذا كيف استطاع إبكتيتوس منذ البداية أن يحقق ، فى حياته ، الفلسفةَ التى يذكرها له تلميذه « أريانوس » فى « المختصر » : وهى أن يدرك المرء الخير أولاً بنوع من الحدس الفطرى ، ثم يسعى إلى فعل ذلك الخير وتحقيقه . وبعـد ذلك يعمد إلى الاستدلال ليبين لم كان الخير خيراً . والفلسفة التى تعلمها إبكتيتوس وسط العبودية والبؤس هى تحرير النفس تحريراً أخلاقياً . أثر عنه أنه قال : « لا تقل إنى مشتغل بالفلسفة : فهذا ادعاء وكبر ، بل قل إنى مشتغل بتحرير نفسى » .

ولقد تحرر إبكتيتوس من ناحية الأخـلاق قبل أن يتحرر فى نظر القانون المدنى . ولما أعتقه « البريتور » ، وأصبح مواطناً حراً ، عاش فى رومة فى منزل صغير متهدم لم يكن له باب ، وكل ما كان فيه من الأثاث مائدة وحصير ومصباح من الحديد ، وقد سرق المصباح فاستعاض عنه بمصباح من الطين[٢]. وعاش إبكتيتوس عيش البساطة ، وحيداً من غير أسرة ، إلى أن وجد يوماً طفلا متروكا ، وأراد أن يعوله ، فاستخدم امرأة فقيرة للعناية بالطفل .

ولقد كانت غاية حياته الانصراف إلى الفلسفة بقلبه وعقله وروحه ، ثم الانتهاض لتعليم الناس إياها . ولقد وصف إبكتيتوس ما لقيه من الأذى حين نهض لدعوة الرومانيين ، على نحو ما فعل سقراط مع الأثينيين ، وحين

---

(١) Epictète, *Entretiens*, I, 9.

(٢) Epictète, *Entretiens*, I, 18.

حاول أن يبين لهم جهلهم بالخير الصحيح ، وكيف أن الرومان — وكانوا أشد غلظة وقسوة من معاصرى سقراط — تلقوا كلامه بالسباب والضرب [١] .

وأخيراً تولى الأمبراطور « دومتيانوس » ، فأصدر أمره بإخراج الفلاسفة من إيطاليا حوالى سنة ٩١ م ، فهاجر إبكتيتوس من رومة ، عالماً بأن الإنسان يجد أينما ذهب شيئين لا يتغيران : « العالم الذى يستحق الإعجاب . والله الذى يستحق الحمد والثناء » ، واستقر المقام به فى « نيقوبوليس » ببلاد اليونان ، وفتح بها مدرسة كانت تفد إليها الشبيبة الأرستقراطية الرومانية أفواجا ، للاستماع إلى دروس العبد الفيلسوف الذى علا شأنه لدى رجال البلاط فى رومة ، حتى أن الناس كانوا يقصدونه للشفاعة والواسطة . وعرف إبكتيتوس المجد دون أن يسعى إليه ، بل لقد قيل إنه حاول أن يباعد بين اسمه وبين الصيت وبقاء الذكر بعد وفاته .

وكان إبكتيتوس آية فى الصبر واحتمال المكاره : يروى عنه أنه حينما كان عبداً لأبافروديت ، أراد سيده أن يلهو مرة ، فلوى ساقه بآلة من آلات التعذيب ، فقال له إبكتيتوس : « إنك ستكسر رجلى » ! ولكن سيده أخذ يمعن فى ليها ، وإبكتيتوس صابر ، إلى أن انكسرت ساقه ، فلم يزد إبكتيتوس على أن قال : « ألم أقل لك إنك ستكسر رجلى ؟ » [٢] .

كان إبكتيتوس إذن رواقياً فى حياته كما كان رواقياً فى أقواله ودروسه . ولم يدون إبكتيتوس بنفسه آراءه الفلسفية . ولكن تلميذه أريانوس [٣]

---

(١) Epictète, *Entretiens*, II, 12, 17, à 25 .

(٢) Epictéte, *Entretiens*, I, 12, 19 .

(٣) ولد « أريانوس » فى « نيقوميديا » من أعمال « بيثينيا » ، وكان من قواد الجيش الرومانى وحاكما على « كبدوكية » ، وهو مؤلف لكتاب كبير فى « تاريخ الإسكندر » . انظر : Vernon Vrnold, *Roman Stoicism*, p. 121 .

أراد أن يحفظ للأجيال ذكرى الأستاذ ، فنشر بعد وفاته بقليل ، كتابا سماه « محادثات إبكتيتوس » جمع فيه طرفا من أقوال الأستاذ كما قيدها عند سماعها ، ونشر الكتاب في ثمانية أبواب ، لم يبق منها إلا أربعة الأبواب الأولى من الكتاب . وكتب « أريانوس » أيضا كتابا فى إثنى عشر باباً عن « حياة إبكتيتوس وموته » ، ولكن الكتاب ضاع كله . ونشر التلميذ كتاباً ثالثاً اسمه « المختصر » أو « المحصل » أجمل فيه فلسفة الأستاذ العلمية إجمالا قوياً ، ولكنه لا يغنى عن قراءة « المحادثات » لتعرف شخصية الفيلسوف وسمو تعاليمه .

٢ — الإخلاص لفلسفة الرواق :

كان إبكتيتوس يكثر فى دروسه من ذكر سقراط وديوجانس الكلبي ، وكان يجعل من حياة ذينك الفيلسوفين مثالا يحتذى . ولم يكن من شأن رجل مثل إبكتيتوس ، خبر بنفسه جميع ضروب الحرمان وعرف شظف العيش ، أن يتسامح فى تطبيق المبادئ الرواقية أو أن يشفق على نفسه مما فى أخلاقياتها من شدة وصرامة . بل لقد أخلص هذا الفيلسوف للرواق ولم يحد عنه ، ومارس تعاليم المدرسة حتى آخر رمق من حياته . على أن إبكتيتوس ، وإن كان أعاد إلى الرواقية شيئاً مما كان لها فى العصر القديم من صلابة ، عرف مع ذلك كيف يلائم بينها وبين الطبع الرومانى وحاجات العصر . من أجل هذا نراه قد أعرض عن الكلام فى الطبيعيات : لأن النظريات الطبيعية مما لا يسعنا إدراكه والإلمام به ، فوق أنها لا فائدة منها ، كما قال سقراط من قبل . وليست غاية الفلسفة عند إبكتيتوس هى البحث عن العلل الأولى ، بل غايتها إصلاح الأخلاق وتزكية الأرواح ، التى هى ، فى نظره ، قبس من نور الله . ثم إن فى فلسفة إبكتيتوس مثالا حياً

تتجلى فيه روح الرواقية الرومانية ، من حيث ميل الفلاسفة الرومان إلى الخطرات الأخلاقية ، القصيرة القوية ، التي كان المرشدون والمعلمون ينصحون تلاميذهم بحفظها والمداومة على التفكير فيها .

٣ — الحرية :

والفكرة الكبرى التي تسود فلسفة إبكتيتوس هي فكرة الحرية التي أغفلتها الفلسفة القديمة ، ويراها إبكتيتوس أجل الخيرات وأوفر النعم التي نصيبها في هذه الدنيا [١]. والحرية عنده هي أن يتصرف الإنسان في أفكاره وإرادته بحيث لا يمكن قهره على غير ما يريد . وإذن فهي حرية النفس التي تعرف كيف تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها .

وإذا أراد الإنسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه ، وفقاً للمبدأ السقراطي ، أن يعرف نفسه [٢]. عند ذاك يتبين أولا أنه مستعبد لأشياء كثيرة : فهو عبد لجسمه ، عبد للمال ، عبد للجاه والسلطان . فإذا التمس الإنسان الحرية الصحيحة فليبحث عنها لا في الأشياء الخارجية ، ولا في جسمه ، ولا في ماله ، ولا في جاهه : لأن في ذلك كله رقاً أخلاقياً وبلاء عظيما ، بل إنه واجدها في نفسه وفي شيء مستقل الاستقلال كله : وهو قدرته على الحكم والإرادة . ولا شيء من الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء [٣]. سأل الفيلسوف تلميذه : أهنالك شيء هو ملك لك ؟ قال التلميذ : لا أدرى . قال الفيلسوف أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما ليس بصدق ؟ قال : لا . قال : أيستطيع أحد أن يكرهك على إرادة

---

(١) Epictète, *Entretiens*, IV, 1, 1 .

(٢) *Entretiens*, I, 18, 17 .

(٣) *Entretiens*, 1, 17, 21 .

ما لا تريد ؟ قال : يستطيع ذلك إذا هددنى بالموت أو بالحبس . قال : فإذا لم تبال أنت بالموت أو بالحبس ، أيستطيع إكراهك بمثل ذلك الوعيد ؟ قال : لا . قال : أوليس فى قدرتك أن تحتقر الموت ؟ قال : بلى . قال : فأنت حر حينئذ ... »[١].

فحرية النفس تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء . « ومنذا الذى يستطيع أن يتغلب على إرادتنا نفسها ؟ » . بل أكثر من هذا ، إن حريتنا تفلت من سلطان الله نفسه : فالله الذى منحنا الحرية محال أن يسلبنا إياها . والمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية . وإذن ففى الحرية يجد الإنسان مستنده الذى يطمئن إليه . قال إبكتيتوس : « لو كنا واهمين إذ نصدق كلام أساتذتنا بأننا لا نملك إلا حريتنا ، وأنه لا شىء غيرها يهمنا ، إذن لكنت أول المرحبين بذلك الوهم»[٢] .

٤ — ما فى قدرتنا وما ليس فى قدرتنا :

ذلك هو معنى الحرية عند إبكتيتوس . والعمدة فى تلك الحرية الإنسانية هو أن يفرّق الرجل بين نوعين من الأشياء : أشياء تتعلق بقدرتنا واختيارنا ، وأشياء لا تتعلق باختيارنا ولا قدرة لنا عليها . فما لا يتعلق بقدرتنا : أبداننا وأموالنا وجاهنا ومناصبنا وما إليها . وما يتعلق بقدرتنا : أفكارنا وعواطفنا وإراداتنا وأفعالنا ، وبالجملة ضميرنا ، إذ نستطيع أن نوجهه كما نشاء . وأصح ما يستعمل الإنسان فيه حريته هو أن يستعمل تصوراته وآراءه استعمالا حسناً ، وبعبارة أخرى أن يتخذ فى حياته أحكاماً موافقة لطبيعة الأشياء . ومن شأن هذه الأحكام أن ترشد الإنسان إلى أن حصول الأشياء أمر

---

(١) *Entretiens*, IV, 1, 68 .

(٢) Epictète, *Entretiens*, I,4, 27 .

ضرورى ، وأن تجعله يذعن لحدوثها ويقبلها كما هى ، وكما أوجدها مصرّفها الأعظم ، دون أن يطمع الإنسـان فى تغييرها أو جعلها ملاءمة لرغباته ، ودون أن يناله منها كدر أو ابتئاس : « فإن ما يحدث للناس من اضطراب ليس من جرّاء الأشياء ، بل من جراء أحكامهم على الأشياء »[١] .

فنحن نرى إبكتيتوس يصرح من جهة بحرية الإنسان واختياره . معتقداً أن حريته هذه نعمة من نعم الله لا يمكن أن يسلبنا إياها ، ومن جهة أخرى يستسلم لقـانون العناية الإلـهية استسلام إذعان ومحبة . وكلا هذين الموضوعين عالجهما إبكتيتوس ، داعياً خاصاً فى يقين متأجج وحماسة متدفقة ومنطق وثاب مأنوس .

٥ — الأشياء الخارجية متساوية القيمة :

ويبدو ها هنا وجه من أطرف وجوه المذهب الرواقى : وهو أن الأشياء الخارجية بذاتها متساوية القيمة ، أعنى ليست خيراً ولا شراً ، إنمـا الخير والشر فى إرادتنا[٢] . فإرادتنا وحدها تستطيع بإقرارها أو رفضها أن تعطى للأشياء قيمها ، وأن تجعل بعضها يستحق أن يُفضـَّل على غيره وبعضها يستحق أن يُتجنـَّب . . إننا نتقبل من الأشياء الخارجية أفـكارنا ومعانينا ولـكن الأشياء تتقبل منا صفاتها : فاللذة الحسية مثلا إذا أخذتها على حدة كانت شيئاً «متساوياً» ، وكذلك الألم . لـكننى إذا استعملت اللذة استعمالا ملائماً لحريتى وللعقل أصبحت اللذة خيراً . وكذلك إذا استعملت الألم استعمالا حسناً أصبح الألم خيراً . وعلى هذا النحو « تستخلص الإرادة الخير من كل

---

(١) Epictète, *Manuel*, I, 1, 2; *V; VI, VIII, XIV* .

(٢) Epictete, *Entretiens*, 11, 16 .

أمر » . ووظيفة الأشياء أن تمدنا بتصوراتنا ، ومهمتنا نحن أن نستعمل هذه التصورات »[١] . والصور الحسية الآتية من خارج هى المادة التى نطبعها بطابع إرادتنا الحسنة أو السيئة : وذلك الطابع هو الذى يجعل للأشياء قيمة[٢] .

٦ — الإرادة والخير :

فالإرادة إذن تحمل فى ذاتها كل خير وكل شر . ولما كانت الأشياء الخارجية « متساوية » فالأفعال الخارجية ليست فى ذاتها حسنة ولا قبيحة إذا فصلناها عن الإرادة العاقلة التى تحدثها . وليس معنى هذا أن كل شىء خير ، وإنما « الخير » هو ما يفعله المرء مع حسن النية ، والشر ما يفعله مع سوء النية[٣] .

وإذن فالعقل والإرادة عند إبكتيتوس أمران متميزان من الأشياء التى يؤثران فيها . وأفعالنا ينبغى أن لا يحكم عليها بحسب نتائجها ، سارة كانت أو مؤلمة ، بل بحسب النية التى تصاحبها . والحاكم على الإنسان بالإدانة أو بالبراءة هو الضمير .

٧ — الخلو من الرغبات :

وإذ كان الشر لا وجود له فى الأشياء ، فرده إلى شكلين من أشكال نشاطنا النفسى : وهما الرغبة والنفور . فرغبتنا فى الأشياء الخارجية أو نفورنا منها علة لما نعانيه من آلام ، وما يحيق بنا من استعباد . ولو كنا لا نرغب

---

(١) *Manuel, VI*

(٢) *Entretiens*, IV, 5

(٣) *Entretiens, IV*, 8

ولا ننفر إلا مما يكون فى مقدورنا اكتسابه أو تجنبه ، لكانت حريتنا بمنجاة من كل مكروه .

وإذن فالمسألة الكبرى فى الأخلاق عند إبكتيتوس ، هى أن نقضى فى نفوسنا على كل رغبة . ومن أراد أن يسلك سبيل الحكمة فعليه أولا أن ينتزع من نفسه كل انفعال مما ينشأ عن الرغبات والمخاوف ، وأن يعود إلى حال الهدوء والاطمئنان لا يكدر صفوه شىء .

ومن أجل هذه النظرة العقلية يريد إبكتيتوس أن يكبت العواطف الطبيعية . وهو يذهب فى ذلك إلى وجوب حبس الدموع وإمساك العبرات عند فقد الزوجة أو الإبن أو الصديق . وإذا كان إبكتيتوس يدعو أحياناً إلى مشاطرة آلام الآخرين ، فهو يصرح بأن تلك المشاطرة ينبغى أن تكون موقوفة على الأقوال والمظاهر ، وأن لا تصدر من أعماق النفوس : إذ لا شىء عنده ينبغى أن يمس صفاء العقل وهدوء النفس اللازمين لكى يبقى الحكيم مكرماً بعيداً عن الأهواء والانفعالات(١) .

٨ — أداء الواجبات :

تلك حقاً قسوة ظاهرة وأنانية مستترة . ولكنها لم تكن لتمحو عند إبكتيتوس مكان العواطف من علاقات الناس فى المجتمع : إذ نراه يصرح بأننا « لا ينبغى أن نكون كالتماثيل مجردين من الإحساس ، بل ينبغى أن نؤدى واجباتنا الطبيعية وما تفرضه علينا التكاليف الاجتماعية باعتبارنا متدينين ، أو أبناء ، أو إخوة ، أو آباء ، أو مواطنين »(٢) .

وإبكتيتوس ، فضلا عن هذا ، يحض الفيلسوف على أن يسلك مسلك

---

(١) *Manuel*, XVI .

(٢) *Entretiens*, III, 2 .

الطبيب الحذر الودود الذى لا يألو جهداً فى معالجة مرضاه ، ويدعوه إلى أن يعامل بالحسنى والإنصاف جميع الناس ، عبيداً كانوا أو أحراراً : إذ العبيد هم مثلنا جميعاً أبناء الله .

وإذن فإذا تساءلنا أيقنع الحكيم بذلك الاطمئنان الذى يحققه فى نفسه ؟ كان الجواب أن الإبيقورى ربما قنع به . لكن الرواقى لا يعده إلا بمثابة المرحلة الأولى من مراحل التقدم ، وإذا كان الحكيم الرواقى قد ألغى فى نفسه كل انفعال ، فذلك لكى يخلى المكان لفعل الإرادة . ثم إن الشعور بالواجب والرغبة فى عمل اللائق يدعوان الحكيم إلى أن يجتاز مرحلة « الراحة » والاطمئنان إلى مرحلة العمل والنشاط . والرواقى غير مدفوع فى عمله برغبة ولا نفور — لأنه انتزعهما من قبل من نفسه كما علمنا — وإنما تحل الإرادة عنده محل الرغبة (١) .

٩ — الصبر :

ويمكن أن تلخص فلسفة إبكتيتوس فى عبارته المشهورة : « احتمل وتزهد » ، يعنى بذلك أن يدعو الإنسان إلى احتمال الأذى والصبر على المصيبة وعلى جميع ما يكدر الخاطر ويقلق البال ، ثم الصبر عما فاتنا ، والزهد فى الأشياء التى تخرج عن مقدورنا . وجملة ذلك فى كلمتين : « الصبر على الأشياء والصبر عنها » .

١٠ — القربى بين الله والإنسان :

ويحلو لإبكتيتوس أن يتحدث عن الأواصر الوثقى التى تربط بين الله

---

(١) *Entretiens*, III, 2 .

والناس[١]. وهو يفضل تلك القرابة على الفكرة المجردة الذاهبة إلى اشتراك الناس فى العقل ، ثم هو يجعلها مبدأ لفكرة عظمة النفس ، ولفكرة الإخاء بين بنى الإنسان .

على أن قوة الشعور الدينى عند إبكتيتوس قد تطغى أحياناً على مذهب وحدة الوجود الذى عهدناه عند الرواقيين الأقدمين . وهذا الشعور يغيّر علاقة الإنسان بالله ويجعلها علاقة اتصال وقرابة ، قائمة على الإجلال والحمد والإذعان والمحبة . يقول الفيلسوف : لنتوكل على الله ، ونحن واصلون فى رحلة الحياة إلى مقرنا بأمان . ولنتعلم أن نريد ما أراد الله ، وأن لا نريد ما لا يريد : ولنتق فتنة المصائب : فإن أراد الله أن يسترد ما منح ، فلنكن له حامدين ولفضله شاكرين[٢] .

قد نرى مما ذكرنا أن إبكتيتوس قد ينطبق عليه قول پسكال : « إنه رجل يعرف نواحى العظمة عند الإنسان ولا يعرف عنده ضعفاً ! » .

١١ — الشعور الدينى :

عرفنا أن الرواقيين قد جمعوا بين نظرة تعدد الآلهة على ما كان معهوداً فى آراء الجمهور اليونانى القديم ، وبين مذهب الرواقية الخاص فى وحدة الوجود ، فقالوا : إن الآلهة هى فى مجموع الطبيعة مظاهر مختلفة لإله واحد . وعلى هذا النحو ظل الرواقيون يستعملون لفظ « الآلهة » بالجمع ، ولم يحذفوه من لغتهم ولا من مذهبهم . لكن إبكتيتوس — كما رأينا — إنما يتحدث عن « الله » أكثر مما يتحدث عن « الآلهة » . وإن شئنا بياناً على ذلك

---

(١) Extraits des *Entretiens*, (éd.Guyau, p. 72) .

(٢) *Manuel*, VIII, etc .

فلنستمع إليه يقول : « إذ كنتم أيها الناس جمهوراً بليداً أعمى ، أفلا يحق أن يقوم من بينكم رجل يغنّى للجميع أنشودة الله ؟ وماذا عساى أنا أن أصنع وأنا رجل مسن أعرج ، إلا أن أغنى وأن أكبّر لله ؟ لو كنت عندليباً لقمت بمهنة العندليب ، لكننى كائن عاقل ، فينبغى أن أقوم مسبحاً لله ، حامداً له أفضاله . تلك مهنتى ، وأنا مؤديها ، ولا أتنحى عنها ما حييت . وأنا أهيب بكم جميعاً أن تغنوا معى أنشودة الله (١) » .

(١) Epictète, *Entretiens* (Extraits, éd. Guyau p. 79) .

الفصل الثالث

رواقية مرقس أوريليوس

---

١ — حياة مرقس أوريليوس :

ولد فى رومة عام ١٢١ ب . م . ومات أبوه وهو صبى ، فكفلته أمه وقام على تربيته خيرة الأساتذة . ولقد أثنى مرقس أوريليوس فى « خواطره » على جميع الذين اشتركوا من قريب أو من بعيد فى تربيته وتعليمه . تعلم فى صباه البلاغة والآداب والرياضيات والحقوق والفلسفة . وتبناه الأمبراطور « أنطونينوس » بأمر الأمبراطور «ادريانوس» عام ١٣٨ ، فأصبح مرقس أوريليوس من أمراء الرومان . ولما مات « أنطونينوس » عام ١٦١ أصبح مرقس أوريليوس أمبراطوراً على البلاد الرومانية ، وله من العمر أربعون سنة .

وكانت أيام حكم الأمبراطور مرقس أوريليوس مملوءة بالاضطرابات والفتن : إذ كانت الدولة الرومانية نفسها مهددة بالغزو ، فاضطر الأمبراطور الفيلسوف إلى تعبئة الجيوش ، وإعداد عدة الحرب ، وقام بنفسه على رأس الجيش الرومانى الذى سار لصد هجمات البرابرة الذين قدموا من جهة الدانوب ، واضطر أيضاً إلى أن يبيع ما كان يملك من حلى وجواهر ، ليدفع من ثمنها أجور الجنود ، حتى لا يضطر إلى فرض ضرائب جديدة . وقضى منذ ذلك الحين حياته كلها فى جهة الدانوب ، على مقربة من فينا . ولم يكن يحب الحرب ولكنه اضطر إلى خوض غمارها . نراه فى كتاب « الخواطر » يخلو إلى ضميره ويحاسب نفسه ، فيبدو له أن كل شىء باطل ،

وأن الحرب التى استبسل فيها قليلة الجدوى . قال : « العنكبوت تخور حين يأخذ ذبابة ، وهذا الرجل تخور حين يأخذ أرنبا صغيراً ... وذاك تخور حين يستولى على بلاد الصرامطة ، والجميع من حيث المبدأ لصوص . . . »[١].

ومات الأمبراطور الفيلسوف بالطاعون فى ڤينا عام ١٨٠ ، فكان يوم وفاته — كما قال إرنست رنان — يوما مشئوما على الفلسفة وعلى المدنية[٢].

وخلف الفيلسوف بضع رسائل باللغة اللاتينية . ولكنه ترك على الخصوص مجموعة من التأملات الفلسفية اسمها « خواطر »[٣] ، كتبها لنفسه باللغة اليونانية أثناء حملاته الحربية بين سنتى ١٦٦ ، ١٧٤ ، فى ساعات الفراغ التى كان يقتنصها من حياة مليئة بالمشاغل ليخلو إلى نفسه فيخاطبها ويحاسبها . وتعد هذه « الخواطر » من روائع الكتب الإنسانية .

٢ — الرواقية فى العصر الأمبراطورى :

كان للرواقية فى تاريخ رومة أثر لا يستهان به : ففى إبان الحروب الأهلية التى سبقت قيام الأمبراطورية الرومانية كانت أخلاق الرواق عماد العقائد والفضائل الجمهورية فى نفوس الكثيرين . وفى عهد الأمبراطورية أوحت الرواقية إلى أنصارها أن يقاوموا استبداد القياصرة . ولكنها كانت مقاومة أخلاقية قبل أن تكون سياسية ، صامتة قبل أن تكون صاخبة : ولئن كانت الرواقية منذ عهد تيبريوس حتى أوائل عهد الأنطونيين قد جرّت على أنصارها ألوانا من الأذى والشبهات ، إلا أنها انتهت بأن اقتحمت أبواب القصر الأمبراطورى شيئاً فشيئا : قبلها الناس بادىء

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 10.

(٢) Renan, *Marc-Aurèle et la fiu du monde Antique*.

(٣) عنوانها باليونانية (τὰ εἰς ἑαυτον) وترجمتها الصحيحة « إلى نفسى » أى « مذكرات شخصية » .

الأمر كما يقبلون حلية يتحلون بها أو نصيحة تسدى إليهم . ولكنها أدركت آخر الأمر أكبر ما قدر لها من ظفر : سيطرت على نفس سيد من سادات العالم الرومانى هو الأمبراطور مرقس أوريليوس .

٣ — رواقيـــة إنسانية :

ومرقس أوريليوس آخر ممثلى الرواقية فى العصور القديمة . ويلقب عادة بلقب « الفيلسوف على العرش » . ولقد جعله القـدر أمبراطورا فيلسوفا ، فلم ينس واجبات الأمبراطور ، كما لم تفارقه لحظة شيمة الفيلسوف . كان رجلا بسيط المظهر طيب القلب حسن السريرة . لم يدخر وسعاً فى لزوم جانب الحـكمة فى تفكيره وتصرفاته . وكان يسلم وجهه لإرادة الله . فلم يقل ما يخالف الحق ولم يفعل ما ينافى العدل والسداد .

آثر مرقس أوريليوس الفلسفة على الخطابة ، واختار المذهب الرواقى فاعتنقه بصدق وإخلاص . لـكن موقفه من الرواقية أدنى إلى موقف القاضى من موقف المحامى . . . نراه قد رفض الـكثير مما اتخذته المدرسة من القضايا المسلمة . ومن أجل ذلك نجده قد اطرح شطرا كبيرا من تفاصيل المذهب الرواقى : أغفل منه دراسة المنطق والطبيعيات الرواقية ، بل وشكر الله إذ أعانه على ذلك الخير[١] . ولعل فى ذلك الموقف عوضاً ومغنما : فإن مرقس أوريليوس استطاع بهذا أن يبرز من تلك الفلسفة بعض خصائصها التى استجابت لها قلوب الناس فى زمانه ، والتى أصبحت بهذه المثابة آخر رسالة بعث بها العالم القديم إلى الأجيال المقبلة .

ولم يكن الأمبراطور فى رواقيته متشددا ولا جافياً ، بل كان فى مذهبه لين ويسر وإنسانية ، وكلها خصائص لم تعرفها الرواقية القديمة . وكان

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, I, 17.

يتحاشى ذكر الاصطلاحات الرواقية البحته ، فكان قوله أيسر على السمع وفكره أجرى إلى القلوب . ولقد تخلى عن بعض عقائد الرواق التى لم تكن توافق نظرته الإنسانية : فلم يرد مثلا أن توضع جميع الذنوب فى مرتبة واحدة ، بل كان يرى أن ارتكاب الخطيئة ابتغاء اللذة أشد من ارتكابها لدفع ألم أو دفع مضرة . زد على هذا انك لا تجد فى حكمة مرقس أوريليوس من الثقة والاعتزاز بالنفس ما تستشعره فى أقوال الرواقيين الأقدمين وأعمالهم .

٤ — لا معرفة يقينيـــة :

ونشأ عن موقف مرقس أوريليوس هذا أنه لم يؤيد مازعمه الرواقيون من إمكان المعرفة اليقينية ، بل مال إلى تأييد اعتراض المعترضين على الرواقية القديمة فى قولهم بأن الحكيم الذى له المعرفة اليقينيـة غير موجود . قال مرقس أوريليوس : « كأنما ألقى على الأشياء حجاب كثيف حتى بدا لغير قليل من الفلاسفة أن اليقين شىء لا يدرك ولا ينال . بل إن الرواقيين أنفسهم يحكمون بأن بلوغ ذلك غير ميسور وأن كل تصديق عقلى عرضة للخطأ والتغير ، وإلا فأين الرجل المعصوم ؟ »[١] .

٥ — تغير الأشياء :

يرى مرقس أوريليوس أن لا ثبات لشىء على وجه البسيطة وأن التغير والتبدل قانون هذا العالم . وهو يشبه الطبيعة بسيل جارف لا تكاد الأشياء تظهر وتستقر هنيهة حتى يغمرها وإذا بها قد اختفت فى طرفة عين[٢] .

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, V, 10.

(٢) *Ibid*, IV, 43.

وهو يقول : « قف هنيهة ، وانظر إلى الأشياء التى تحدث والتى تنمو كيف تحمل وكيف تختفى بسرعة . فالهوة لم تزل فاغرة هنا على مقربة منا ، واللامتناهى ، سواء فى الماضى أو فى المستقبل لا يفتأ يتربص الدوائر بالأشياء جميعاً يريد ابتلاعها ! أليس بأحمق من يعيش فى وسط هذا كله ، ثم تحدثه نفسه أن يزهو وأن يتكبر ويصخب ؟ »[١]

٦ — الاعتقاد بالكوزموس :

ومع ذلك فرقس أوريليوس لم ينته إلى القول بمذهب الشك . بل قد اقتنع بالنظرية التى تقول بأن جميع الأشياء فى النهاية واحدة ، وأن الإنسان يعيش لا فى فوضى وعماء ، بل فى عالم مرتب منظم . قال : « الأشياء جميعا متسلسلة متشابكة ، وكأنما قد ربطت برباط مقدس وثيق . ويمكن أن نقول أن لا شىء هو غريب عن الأشياء الأخرى : لأن جميعها قد رتبت معـا ، وهى تتعاون على تحقيق ما فى العالم الواحد من حسن نظام . ذلك أن العالم المؤلف من جميع الأشياء واحد ، والله المنبث فى كل مكان ، والمسيطر على الجميع واحد ، والمادة والكون واحد ، والقانون واحد ، والعقل الشائع فى جميع الموجودات العاقلة واحد ، وكذلك العقيدة واحدة : لأن الحقيقة هى كمال الموجودات التى هى من أسرة واحدة والتى منحت عقلا واحدا[٢] .

٧ — العناية :

وانتهى اعتقاد مرقس أوريليوس فى الكون الواحد المنظم (كوزموس) إلى الاطمئنان إلى العناية الإلـهية . وذلك من الناحيتين النظرية والعملية : فمن ناحية النظر لأن نظرية التقاء الذرات بالصدفة لا تنسجم مع الاعتقـاد

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, V, 23.

(٢) *Pensées*, VII, 9

بالوحدة القصوى للوجود . ومن الناحية العملية لأن الإنسان يجد فى الاعتقاد بالعناية نقطة يبدأ منها عمله ونشاطه فى هذه الدنيا . إذ يهم الإنسان أن يختار بين أمرين : فإما أن يكون السلطان للصدفة والحظ وإما أن يكون للعقل والتدبير . ويقول مرقس أوريليوس فى هذا : «أساخط أنت على ما قسم لك من نصيب فى الكون ؟ إذن فاذكر أنك مضطر إلى أن تختار : فإما أن يكون هناك عناية مدبرة وإما ذرات عمياء ... »[١] .

ويقول أيضا : « واحدة من اثنتين : إما فوضى واختلاط وتشتت ، وإما وحدة ونظام « وعناية » . فعلى الفرض الأول لمَ أرغب فى أن يطول مقامى بين هذا الحشد المدفوع إلى الصدفة والاختلاط ؟ ولماذا أعنّى نفسى بشىء آخر غير تحول « التراب إلى التراب ؟ »[٢] وفيمَ يخالج نفسى اضطراب ؟ إن التناثر سيصيبنى إذن مهما فعلت ! — وعلى الفرض الثانى أقدم إجلالى ، واقفا ثابتا لا أتزعزع ، متوكلا على من بيده تصريف الأمور »[٣]

٨ — تدين مرقس أوريليوس :

يلجأ الإمبراطور الفيلسوف إلى البراهين الرواقية لإثبات وجود الله . ولكن سرعان مايبدو أن استمساكه بالدين المقرر لم يكن قائما على حجج فلسفية ، ويتجلى فى بحثه لهذه المسألة شىء من الحماسة وحرارة العقيدة ، قال : « إذا صح أن الآلهة لاتهتم بشىء ولا تفكر فى شىء — ومثل هذا

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 3.

(٢) cf. Homère, *Iliade*, VII, 99.

(٣) *Pensées*, VI, 10.

الاعتقاد زيغ وضلال — فلنترك إذن الضحايا والصلوات والنذور والشعائر الأخرى التى نتمثل بها فى أذهاننا حضور الآلهة وقربها من حياتنا »[١]

ونرى مرقس أوريليوس يغادر الفلسفة ويقيم معتقداته على تجربته الخاصة فيقول : « إلى الذين يسألون : أين رأيت الآلهة حتى تعتقد بوجودهم وتعبدهم مثل ما أنت فاعل ؟ أوجه هذا الجواب : أولا إنهم مشهودون حتى للعيون الجسمانية . ثانيا ، إننى ماوقع بصرى قط على نفسى ، ومع ذلك فإننى أجلها واحترمها . وكذلك شأن الآلهة : تشهد تجربتى المطردة بقدرتهم ، فأجزم بوجودهم وأقدم إليهم إجلالى »[٢] .

وإجلال مرقس أوريليوس للألوهية ليس يتجلى فى الشعائر المشتركة العامة بل هو إجلال فردى اعتــاد أن يخلو فيه إلى « المعبد الداخلى » أى إلى نفسه . ومرقس أوريليوس لا يقتصر على عبادة الله وتقواه ، والتوكل عليه ، والحمد له ، وطلب أفضاله ونعمه بالدعاء ، بل إنه ليرتفع أحيانا إلى الرغبة فى التشبه بالله[٣] ، ولــكأنه يشعر شعورا صوفيــا بحضور الله فيه حضورا حقيقيا : فهو يريد أن يحيا حيــاة الله ، وأن يكون على اتصال وثيق به ، واضعاً نصب عينيه الــكمال المثالى الذى يسعى إليه وإن كان لايستطيع بلوغه فى هذه الحياة الدنيا .

٩ — الخلوّ الى النفس :

قد تسفر الحياة عن وجه عبوس مكفهر . وطبيعى عند ذلك أن يلتمس المرء ملجأ ومقاما وادعا . ولــكن أين يجد المرء هذا الملجأ الأمين ؟ —

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, VI. 44.

(٢) cf. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 138.

(٣) Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 8.

فى النفس . يقول مرقس أوريليوس : « إنهم يبحثون عن أماكن العزلة ويفتشون عن الريف ، ويرتادون الجبال وشواطىء البحار . . . ولكنهم فى هذا كله يجاوزون الصواب : إذا شئت أن تجد مكانا منيما فاطلبه فى نفسك التى بين جنبيك ، فليس فى العالم موضع أهدأ ولا أبعد عن السآمة مما يجد المرء حين يخلو إلى نفسه . . . »(١) . ويقول أيضا : « لتعلم أن نفسك منبع الخيرات جميعا : هى منبع لا ينضب على شرط أن تزيده كل يوما تعميقا . »

ولكن مرقس أوريليوس لا يريد بهذا أن ينصرف الناس عن شئون الحيـاة العاملة ، ولا أن يسترسلوا فى أحلام نظرية كلما طاب لهم التحليل الباطنى ، بل يرى أنه يجب على الإنسان أن يقبل على العمل وفقا لمطالب العقل .

١٠ — أخلاقيات مرقس أوريليوس :

قرر مرقس أوريليوس أهم مبادىء الرواق من حيث الأخلاق . ولكنه أغفل المفارقات الرواقية المشهورة ، ولم يكلف نفسه مشقة الإدلاء بنظرية مفصلة عن الفضائل والرذائل . وإنما الخير الأسمى عنـده فى الصبر ومتانة الأخلاق . قال : « كن مثل رأس الأرض فى البحر : تتكسر عليه الأمواج من غير انقطاع وهو قائم ثابت حتى يفتر من حوله جيشان المـاء . أفتقول : ما أتعس حالى إذ أصابنى هذا الأمر ! بل قل بالعكس: ماأسعدنى إذ أصابنى هذا الأمر ، وما زلت خاليا من الحزن والأسى . لم يحطمنى الحاضر ولم يخفنى المستقبل . قد ينزل ذلك الخطب بأى إنسان . ولكن ليس كل إنسان بقادر على أن يتحمله من غير ابتئاس »(٢)

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 3.

(٢) *Pensées*, IV, 49.

ويدعو الأمبراطور الفيلسوف إلى طيبة القلب ، واستقامة الضمير . ولنستمع إليه يقول : « لتبق بسيطا ، طيبا ، نقى السريرة ، جادا ، عدوا للزهو والجاه ، صديقا للعدل والحكمة ، متدينا ، رفيقا ، إنسانيا ، مستمسكا بأداء الواجب . ولتجاهد نفسك لكى تبقى كما أرادتك الفلسفة أن تكون . ولتسبح لله . ولتكن دائما فى عون الناس : فالحياة قصيرة ، وثمرة وجودك على الأرض أن تصون نفسك مطهرة ، وأن تفعل ما يعود بالخير على الجماعة »[١] .

ويمضى الفيلسوف فى تسامحه وكرمه ، نازعاً دائماً إلى فعل الخير لأجل الخير ، ومن غير أن ينتظر من الناس اعترافاً بالجميل . وهو يريد أن يكون فى فعله على حد تعبيره الجميل : « كشجرة الكرم تؤتى ثمرها كل عام ، ولا تنتظر بعد ذلك إلا حلول الفصل الجديد ، لكى تهدى إلى الناس عنقوداً جديداً[٢] » .

١١ — الاستقلال :

وخير كل موجود وغايته هو أن يؤدى العمل الذى خلق له . والإنسان إنما خلق بطبيعته عاقلا . فحسبه إذن لكى يصيب خيره ويبلغ غايته أن يحيا وفقاً لطبيعته ، يعنى وفقاً للعقل ؛ ولأجل هذا وجب عليه أن يحقق استقلاله النفسى مهما كلفه ذلك : وجب عليه أن يصون ذلك الاستقلال ، سواء أكان بإزاء غيره من الناس أم بإزاء القيل والقال ، أم بإزاء الآراء التى منشؤها الخيال أو الأهواء أو الانفعالات أو الرغبات أو المخاوف ... فإذا بلغ الإنسان ذلك الاستقلال المنشود عاش حراً غير

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 30.

(٢) *Pensées*, V, 6.

مقيد ، وعاش من نفسه فى حصن حصين : فلا يمسه مكروه ، ولا يستطيع أحد أن يلحق به ضراً . ولو كان الإنسان لا ينخدع بظواهر الأمور لاتبع سبيل الفطرة التى يهديه العقل إليها . ولكنه يقع غالباً ضحية للأخطاء والأهام : فإذا رأيته مثلا يجرى وراء المجد والمال ، فذلك لأنه يظن المجد والمال خيراً ، ولأنه يتوهم أن الوصول إليهما شىء فى مقدوره . ومن هنا إصرار مرقس أوريليوس والرواقيين على التفرقة بين الأشياء التى فى قدرتنا ، والأشياء التى ليست فى قدرتنا : فكل ما هو أجنبي وخارج عنا ليس فى مقدورنا ، والذى فى مقدورنا هو ملكات نفوسنا ، وعلى الخصوص قدرتنا النفسية على أن نصدق الأفكار التى نحكم ببداهتها ، وقدرتنا على الرفض والتوقف عن الحكم . وبهذا المعنى يقول مرقس أوريليوس : إن كل شىء إنما هو رأى من الآراء ، وفى مقدورنا أن نرى فى الأشياء الرأى الذى نشاء ؛ ويقول أيضا : « احترم ملكة الرأى : فكل شىء راجع إليها ، وهى كل شىء فى الإنسان ! » .[1]

فإذا قيل إن قدرة الإنسان محدودة ، وإن كثيراً من المصاعب تعترض طريقه ، فالجواب أن هذا هو السبب فى أن الحكيم لا يريد شيئاً أبداً إلا « بتحفظ » ، وعلى شرط أن الشىء المطلوب يكون قريب المنال . فإذا كان صعب المنال ، فالرجل الذى يكون قد تحفظ فى طلبه لا يشعر من جراء فشله فى بلوغه بأى ألم أو خيبة ظن : لأنه كان يقدر إمكان وقوع الفشل ، وبهذه المثابة لا يعده فشلا .

١٢ — نظرة عابسة :

ولكن على رغم هذه النظريات الرواقية التى أقرها الأمبراطور الفيلسوف

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées,* III, 9.

يستطيع المتأمل أن يلمح فى ثنايا كتابه آثار الانقباض والعبوس . لقد تعلم مرقس أوريليوس من إبكتيتوس مبادئ الاستسلام والإذعان ، ولكنه لم ينظر إلى العالم نظرة الفرح والابتهاج التى عهدناها عند أهل العصر السابق ، تلك النظرة التى تجعل الحكيم يشعر بأنه ملك ولو كان عبداً . بل إن الإنسان ليتبين عند قراءة « الخواطر » أن فيلسوفنا ، وإن كان امبراطوراً ، يشعر بعبوديته ، وأنه من رعايا الكون . صحيح أن مرقس أوريليوس لم يرد قط أن يخالف الناموس العام أو يخرج على النظام الكونى ، ولكن يخيل إلينا أن نغمته الحزينة لا تشعر بأنه كثير الابتهاج بالمساهمة والتعاون الفعال فى ذلك العالم . ومن أجل هذا صح قول من قال : إن مرقس أوريليوس يمثل الرواقية حين صبغها اضمحلال رومة بلون قاتم[١] .

١٣ — التأهب للموت :

وتلك النظرة العابسة إلى الحياة تلائم الإذعان الذى يقابل به الفيلسوف فكرة الموت لأنه يراه نهاية لحياته الفردية . ومن هنا اتخذ تفكيره غالب الأمر فكرة الموت مبدأ هادياً فى الأخلاق . ولذلك كانت آخر رسالة للفيلسوف الإمبراطور شبيهة برسالة « الفيلسوف العبد » (ابكتيتوس) فى قوله : « اصبر وتزهد » . وفى هذا يقول مرقس أوريليوس : « لا تحتقر الموت ، بل رحب به ، لأنه جزء أيضاً من الأشياء التى تريدها الطبيعة » . ويقول : « الرجل الذى ألف التفكير والتعقل لا يجزع من الموت ، ولا يبتئس له ، ولا ينفر منه ، ولا يزدريه ، بل ينتظره كما ينتظر فعلا من الأفعال

(١) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 125.

الطبيعية »[١] . ويقول أيضاً : « ما أجمل النفس التى تكون مستعدة إذا اقتضى الحال أن تفارق البدن لساعتها لكى تفنى أو تتناثر أو تبقى بعد البدن ! ولكن ليكن ذلك الاستعداد ثمرةً لاعتقاد ، واقتناع ، لا لمجرد الرغبة فى المعارضة ومخالفة المألوف ، كما يشاهد عند المسيحيين . وليكن استعداداً متعقلا ، جاداً ، صادقاً ، طبيعياً ، خالياً من الوقفات المصنوعة والأوضاع المسرحية ! »[٢] ويقول : « انتظر باطمئنان إما أن تموت ، وإما أن تنتقل نفسك إلى مكان آخر . وإلى أن تحين الساعة فماذا عسى أن تكون سيرتك ؟ أن تمجّد الآلهة وتحمدهم ، وأن تصنع الخير والمعروف ، وأن تتحمل وتتزهد ، وأن تذكر أن جميع ما يقع فى حدود الجسم والحياة ليس ملكا لك ، ولا هو فى مقدور إنسان »[٣] .

١٤ — الجامعة الإنسانية :

ولا يغيبنّ عنك أن الناس جميعاً متساوون ، وأن لهم من العقل أنصبة متساوية . وهم من أجل هذا يحبون الاجتماع : ذلك أن الموجودات كلما ارتفعت فى المنزلة زاد ائتلافها وانجذابها بعضها إلى بعض . فينبغى إذن على الناس بحسب قانون الطبيعة أن يتحابّوا وأن يتواصلوا . وهم مندوبون ، إلى أن يتعاونوا أوثق تعاون فى سبيل العمل الشامل والخير العام »[٤] .

ولقد أوصت الرواقية أن يعامل الناس بعضهم بعضا معاملة الإخوان ، إذ الناس على اختلاف ألوانهم وشعوبهم تجمعهم وحدة العقل والجوهر .

---

(١) *Pensées*, IX, 3.

(٢) *Pensées*, XI, 3.

(٣) *Pensées*, V, 33.

(٤) *Pensées*, IX, 9 ; *Pensées*, V, 8.

ولا ينسى مرقس أوريليوس أن يلفت النظر إلى رابطة القربى التى تصل بين كل فرد من أفراد الناس وبين الجنس البشرى عامة . وليس يعدل هذه القرابة ، فى نظره ، قرابة الدم ولا قرابة المولد : لأنها قرابة قائمة على شرف الانتساب إلى عقل واحد[1] . وإذن فواجب التعاون وحسن المعاملة يقتضى الوئام والاتحاد . ولربما امتاز الإنسان بأنه قد يحب حتى من اعتدى عليه[2] . على أن الناس إذا كانوا يأتون الشر ويسيئون إلى غيرهم ، فذلك فى الحقيقة على الرغم منهم ولأنهم يخطئون : « فبيّن لهم خطأهم أو احتمل مساءتهم » . هذا ما يقوله مرقس أوريليوس ، وهو فيه على اتفاق مع سقراط ومع الرواقيين .

ولهذا يرى الفيلسوف الإمبراطور أنه إذا أخطأ إنسان فينبغى علينا أن نلتمس له المعذرة ، وأن نكون به من المترفقين : « فالرفق فعال قوى الأثر فى النفوس على شرط أن يكون بريئاً لا يشوبه عبوس ولا نفاق ... (فإذا أخطأ مخطئ) فأقبل عليه ، وتحدث إليه فى رفق ، من غير إعنات ولا لوم ولا ضغن ولا استهزاء . ولا تكلمه كما تكلم تلميذا فى المدرسة ، ولا لكى تشرئب أعناق الحاضرين إعجابا بك . بل تحدث إليه وكأنه وحده من غير شهود ... »[3] .

---

(١) *Pensées*, IX 9 ; XII, 26.

(٢) *Pensees*, IV, 22.

(٣) *Pensées*, XI, 18.

الباب الرابع

آثار الرواقية فى الفكر الفلسفى

الفصل الأول

الرواقية والمسيحية

١ — تمهيد للإنجيل :

إذا رجعنا إلى آراء المسيحيين أنفسهم وجدنا منهم من يرى فى المذاهب الرواقية « تمهيداً للإنجيل » ؛ بل لقد ظهر باللغة الألمانية كتاب ذهب فيه صاحبه إلى أبعد من هذا ، فقرر أن «الرواقية أصل المسيحية» وجعل هذه العبارة نفسها عنوان كتابه(١) .

وربما كان هذا الأمر أقل غرابة إذا عرفنا أن أكثر المستنيرين من أفراد الجماعات المسيحية التى عاشت إبان القرن الثانى للميلاد ، كانوا قد نشأوا على مبادئ رواقية ، فلما اعتنقوا الدين الجديد وأرادوا أن يذيعوا فى الناس رسالته ، أخذوا على عاتقهم أن يقيموا من عقائده بناء يستطيع — فى نظرهم — أن يثبت على عواصف النقد الجائحة . فما وافى القرن الثالث الميلادى حتى كانت المذاهب المسيحية على اختلاف صورها تعتنق تعاليم الرواقية وتلتهمها التهاماً (٢) .

---

(١) H. A. Winckler, *Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums*, 1878.

(٢) راجع : Hastings, *Encyclop. of Religion and Ethics*, art. "Stoicism", by Vernon Arnold.

٢ — رسائل بولس :

ومن المشهور لدى الباحثين فى الإلٰهيات المسيحية أن رسائل « بولس الرسول » ، هى فى لهجتها ومضمونها قريبة الشبه برسائل « سنكا » ، ومقالات « إبكتيتوس »[١] . وتعليل ذلك ما هو معلوم من نشأة بولس الرسول ببلاد « طرسوس» فى وسط قد شاعت فيه الأفكار الرواقية .

٣ — الأخلاقيات الرواقية والمسيحية :

ولعل ما يميز المسيحية كمذهب يرمى الى غاية هو ذلك الطابع الأخلاق الذى يقترب من نزعات المذهب الرواقى فى مواضع كثيرة[٢] .

وأول ما نلاحظ من هذا القبيل أن المسيحية — كالرواقية — جامعية ، أعنى أنها لا تعرف إلا فضيلة واحدة يشترك فيها جميع الموجودات العاقلة ، وتدعو إلى محبة البشر عامة ، من غير نظر إلى ما يفرق عادة بين أفراد الإنسانية من جنس أو لغة أو دين ... فالمسيحية تقول مثلا : « لا يهودى ولا يونانى ، لا عبد ولا حر ، لا ذكر ولا أنثى — كلكم واحد فى يسوع المسيح »[٣] .

والأمثلة كثيرة على الآثار الرواقية فى الأخلاق المسيحية : فبولس

---

(١) راجع مثلا : « رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنتوس » . الأصحاح التاسع س ٧ . وقارنها بمقالات أبكتيتوس *Dissertations*, II, 2, 12; III, 24, 81

(٢) قارن .Seysset, *Revue des Deux-Mondes*, Mars 1845

(٣) « رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية » . الأصحاح الرابع س ٢٨ .

الرسول مثلا يرى رأى الرواقيين فى عدم الاكتراث بما يحيط بالإنسان من ظروف خارجية ، إذ لا دخل لها عنده فى نجاة الإنسان وسلامة روحه[1] . ولقد قال المسيح عليه السلام فى هذا ما معناه : لا تبالوا بصولة الملوك فى الإفصاح بالحق بين أيديهم ، فليسوا يملكون منكم غير البدن ، وأما النفس فليس لهم عليها سلطان »[2] . ومواقف أهل الرواق فى الثبات على الحق مشهورة فلا حاجة إلى إعادة أقوالهم .

ولقد كان « إبكتيتوس » ينظر إلى مهمته الأخلاقية نظرة عالية . فكان يعد نفسه جندياً كما كان بولس الرسول يدعو نفسه « من جنود المسيح » . ثم إن « إبكتيتوس » و « بولس » كانا كلاهما ينشدان فى الثقة بالله مصدر قوتهما ، وقد وجد كلاهما من نتائج هذه الثقة إيماناً وهدوءاً فى كافة ظروف الحياة .

٤ — صورة الحكيم وصورة الرسول :

ويمكن مقارنة صورة « الحكيم » التى رسمها « إبكتيتوس » بصورة « الرسول » ، الذى بعثه الله على الأرض[3] : فكلاهما قد أعرض عن الخيرات الخارجية ، وانخلع عن كل هوى . وكما تغنى الرواقيون بفضائل حكيمهم الذى يحقق مثلهم الأعلى بقدر الإمكان ، فقد صاغ « بولس » وأتباعه لشخص الرسول عقوداً من المدح : فهو الملك الحقيق ، وهو القس

---

(١) « رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية » ، الاصحاح الثالث س ٢٣ .

(٢) « انجيل متى » الاصحاح العاشر : س ٢٨ .

(٣) قارن : « رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبى » . الاصحاح الرابع . آية ١٣ و « إبكتيتوس » Epictète, *Dissertations* I, 6, 37 .

الـكامل ، وهو الغنى وإن كان متسولا ، وهو الحر وإن كان عبدا[1] ، كما أن مرتـكب الخطيئة لا يزال شقيا ، عبـدا ، فقيرا : « كل من يرتـكب الخطيئة فهو عبد الخطيئة »[2] ، ولا قيمة لأعماله ولو كانت طيبة . وتلك جميعها عبارات تذكرنا بنظرية الرواق فى الفضيلة التامة التى لا تقبل انقساما.

٥ — الروح والجسم :

وإذا تأملنا استعمال « بولس الرسول » للفظ « الجسم » مثلا وجدناه استعمالا رواقيا بحتا ، وكذلك طريقته فى تحليل الأجسام وأنواعها من أرضية وحيوانية وسماوية . وقس على هذا تحليل « بولس » للطبيعة البشرية : فنحن نرى أنه بنى نظريته على أساس رواقى ، إذ يرى أن الإنسان وحدة جوهرية ، وموضوع هذه الوحدة أشياء ثلاثة : الروح والحياة الحيوانية والجسد[3] . فالنفس يشترك فيها الإنسان والحيوان . والروح يشترك فيها الله والإنسان . وبهذه النظرية يصبح الله والإنسان شريكين فى ناحية من نواحى العـالم ، يخرج منها الحيوان والنبات والجماد ، وناحية المشاركة هى الطبيعة الروحية . ولقد قال الرواقيون بهذا كما رأينا .

٦ — الله والـكلمة وروح القدس :

وبولس يوافق الرواقية أيضا موافقة واضحة فى نظراته إلى وظائف الدين : فهو مثلهم لا يحفل بإقامة الشعائر الخارجية ، ويرى إقامة ما يسميه « عبادة

(١) انظر : « رسالة بولس الرسولة الثانية إلى أهل كورنثوس » . الأصحاح الثالث . آية ١٧
(٢) « إنجيل يوحنا » . الأصحاح الثامن . آية ٣٤ .
(٣) « رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس » . الأصحاح الخامس عشر آية ٤٤ .

ملاءمة للعقل »[١] . ورسائل « بولس » كمقالات « إبكتيتوس » تفيض بالتغنى فى حمد الله والتسبيح له . و « بولس » يرى مثل « كليانثوس » أنه ينبغى علينا أن نشكر الله لننال رضاه ، وأن نمجده بأن نحيا حياة نقية بريئة من العيوب[٢] .

ولقد ثار بين الناظرين فى تعاليم المسيحية جدل كثير حول مسألتى « الكلمة » و « روح القدس » وأصلهما . ولكن بعض الباحثين قد لاحظ أن استعمال اللفظتين لم يكن جديدا ، بل كان شائعاً فى المدرسة الرواقية خلال العهود المسيحية الأولى . ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نقطع بأنهما لفظان رواقيان أصيلان ، فذلك أمر عسير ، بل نكتفى هنا بأن نذكر أن النظرية المسيحية التى تذهب إلى أن الله واحد ومتعدد فى وقت واحد ، هى نظرة تمتّ إلى الفلسفة الرواقية بسبب وثيق . نعم إن عقيدة « الثالوث المقدس » المعروفة ترجع فى تخطيط أصولها إلى بولس الرسول ؛ ولكننا نلاحظ أن هذه الأصول مبسوطة فيما كتب « سنكا » لأول عهده بالكتابة إذ نراه يقول : « شيئان يصحبا ننا أينما توجهنا : نصيبنا فى السماء ذات النجوم من فوقنا والأرض من تحتنا ، ثم حقنا من النزعات الأخلاقية التى فى صدورنا . وتلك من نعم القوة العظمى التى أبدعت الكون . وهذه القوة نسميها تارة : « الله المسيطر » وتارة « الحكمة اللاجسمانية » التى تخلق جليل الأعمال ، وتارة أخرى نسميها : « الروح الإلهية » التى تجوس خلال الأشياء عظيمها وحقيرها . . . »[٣] .

---

(١) « رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية » . الأصحاح ١٢ . آية ١

(٢) « رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس » . الاصحاح الرابع عشر . آية ١٥ .

(٣) Sénèque, *Dialogues*, XII, 8, 3.

على أنه إذا كان بين « الحكيم » الرواق و « القديس » المسيحى بعض وجوه الشبه التى ذكرناها إلا أن بين المثل الأعلى الرواقى والمسيحى فرقا عميقا : فالرواقيون يرون أن الفضيلة نعلمها بالعقل وحده ، وأنها عبارة عن مجاراة الفطرة الطبيعية التى هى فى صميمها إلهية طيبة . والفضيلة عندهم مستكفية بنفسها وليست بحاجة إلى شىء آخر . أما المسيحى فيرى أن الفضيلة شأن من شئون الإيمان والعاطفة قبل أن تكون شأنا من شئون العقل . والفضيلة عنده عبارة عن مكافحة الطبيعة ، لأنها فاسدة ورجس من عمل الشيطان . ثم إن الفضيلة غير مستكفية بنفسها ، ولا حول لها إذا لم يدركها فضل الله يؤتيه من يشاء . والحكيم الرواقى لا يلتمس شيئا وراء هذا العالم وهذه الحياة الدنيا . أما القديس المسيحى فمقصده الأسمى هو العالم الآخر وهو السماء .

الفصل الثانى

الرواقية والإسلام

١ — كيف عرف المسلمون مذاهب الرواقية :

كتب الإسلاميون عن المذاهب والفرق والملل القديمة ، وذكروا أسماء الكثيرين من فلاسفة اليونان وحكمائهم ، ولكنهم لم يذكرا عن أصحاب الرواق إلا شذرات قليلة وعبارات مقتضبة لا تغنى فى معرفة الفلسفة الرواقية شيئا[1] .

ولكن لدينا مع ذلك من الشواهد ما ينهض دليلا على أن مفكرى الإسلام قد وقفوا على القليل من مذاهب الفلسفة الرواقية أو تأثروا بتلك الفلسفة أحيانا من حيث لا يشعرون . ولكن تلك المعرفة لم تكن مباشرة ، والأغلب أنهم عرفوا ما عرفوه منها عن طريق النقل أولاً لما كتبه شراح أرسطو ، ولا سيما الإسكندر الأفروديسى ويحيى النحوى ؛ وثانياً عن طريق نقل كتب أطباء اليونان ، وخصوصاً كتب جالينوس وفرقة الروحانيين ؛ وثالثاً بواسطة كتب مختلفة رواقية فى نزعتها ، وقد نقلت إلى

---

(١) انظر الفارابى : «الثمرة المرضية» طبع ديتريسى ، ص ٥٠ ؛ والشهرستانى : «الملل والنحل» جزء ٢ طبع Cureton ص ٢٥٣ و ٣٠٩ ؛ وابن رشد : «ما بعد الطبيعة» ص ٨٤ و ٣٧ ؛ والقفطى : «أخبار الحكماء» طبع ليبرت ص ٢٦٥ .

العربية مثل كتاب « لغزقابس » الذى ترجمه إلى العربية ابن مسكويه[١] .

على أن آراء الرواقيين ، ولا سيما مذهبهم فى الأخلاق ، كانت — كما يقول سانتلانا — معروفة لدى جمهرة المثقفين من أهل الشام ومصر ، وذلك منذ أوائل القرن الأول للمسيح . ولا شك أن العرب فى العهد الإسلامى قد وقفوا على كثير من تلك الآراء عن طريق المناظرات والمناقشات بينهم وبين المسيحيين من جهة ، وبينهم وبين الروم والصابئين وأهل الملل الأخرى من جهة ثانية[٢].

وربما وجدنا كثيراً من الآراء الرواقية ممتزجة بأفكار أفلاطونية جديدة عند كثيرين من فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وابن سينا والغزالى . ولكن ربما كان أظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواق فى نظريات علم الكلام[٣] ، وخاصة عند كثيرين من شيوخ المعتزلة كالنظام وتلميذه الجاحظ وهشام بن الحكم ، وإن كنا نجد هنا وهناك آراء قريبة من الآراء الرواقية عند بعض الأشعرية كالباقلانى والجوينى .

٢ — مشابهات عامة بين الرواقيين والإسلاميين :

أول ما نلاحظ على المتكلمين أنهم — كالرواقيين — فى الغالب من أنصار المذهب الحسى فى المعرفة . وكثير منهم يتفقون بوجه عام مع أصحاب الرواق فى إنكار أن للمعقولات أو الصور الكلية وجوداً حقيقياً . ولذلك

---

(١) راجع « لغز قابس صاحب أفلاطون » الذى نشره « رنيه باسيه » مع ترجمة فرنسية ومقدمة وتعليقات ، وطبع بمطبعة فونتانة وشركائه بالجزائر سنة ١٧٩٨ .

(٢) سانتلانا : « تاريخ المذاهب الفلسفية » جـ ١ ص ٣٢٠ — ٣٢١ (مخطوط محفوظ بمكتبة الجامعة المصرية)

(٣) Horovitz, *Uber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, Breslau, 1909.

فرق مفكرو الإسلاميين بين نوعين من الوجود : وجود الأشياء فى « الأعيان » أعنى خارج الذهن ، ووجودها فى « الأذهان » أعنى فى الفكر والتصور . وأكثر المتكلمين من الذاهبين مذهب « الإسمية » : أنكروا أن يكون الوجود الذهنى وجوداً صحيحاً حقيقياً [١] . وهم فى هذا أقرب إلى مذهب أصحاب الرواق [٢] . وقد ذكر بعض المتكلمين فى تعريف الوجود « أنه ما به ينقسم الشىء إلى فاعل ومنفعل » أى ما يمكن أن أن يكون به أمر من الأمور مؤثراً أو متأثراً . وهذا التعريف — فضلا عن انطباقه على مذهب المتكلمين الذين لا يقولون إلا بالوجود الخارجى — يوافق نظرية الرواقيين فى « اللاجسميات » على نحو ما رأينا [٣]

ولا نعدو الصواب إذا قلنا أنه قد وجد من المتكلمين « اسميون » (nominalistes) كفلاسفة الرواق : فالفخر الرازى مثلاً يرى أن الماهية ليست بشىء ، وأن « المثلث » الكلى لا وجد له فى الخارج ، وإنما وجوده فى الذهن [٤] . وأكثر المتكلمين يمكن ينضووا تحت علم المدرسة الرواقية : فهم يرون أن المعقولات والكليات إنما هى أسماء أو ألفاظ أنشئت قصد التخاطب والتفاهم بين أفراد البشر وليس لها حقيقة خارجية ؛ وهذا يوافق مذهب الرواقيين فى هذه المسألة ، على نحو ما ذكر « ستوبايوس » رواية عن زينون [٥] .

---

(١) راجع الإيجى : « المواقف » . طبع سنة ١٣٥٧ ص ٥٢ وما بعدها .

(٢) أنظر هنا المنطق الرواقى ص ٩٠ ، ٩١ .

(٣) إقرأ هنا الطبيعيات الرواقية ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٤) أنظر الفخر الرازى : « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » طبع سنة ١٣٢٣ ص ٣٧ . قارن : Carra de Vaux, *Gazali*, p. 126.

(٥) راجع : Stobée, *Eclogae*, I, 322

وسنعرض لطائفة من آراء الباحثين من المسلمين فى المنطق والطبيعيات وفى الأخلاق ، لنرى ما عساهم أن يكونوا قد أفادوه من الرواقيين .

٣ — المنطق :

إذا خطونا إلى المنطق وجدنا لآراء الرواقيين صدى جلياً عند المتكامين والباحثين فى الإسلام . فالاسلاميون قد فرقوا بين نوعين من الكلام (١) الكلام النفسى و (٢) الكلام الخارجى . فالكلام النفسى هو المعنى فى النفس والذى لا علم لنا به إلا عن طريق الألفاظ والأصوات التى هى مظاهر خارجية . أما الكلام الخارجى فهو اللفظ والصوت الذى يفاه به ، وهو الحروف والمقاطع التى تكتب فى الأوراق والمصاحف[١] . وهذه التفرقة بين النوعين من الكلام تذكرنا بنوعى العقل عند الرواقيين « لوجوس إندياتيتوس » أو العقل الكامن ، و « لوجوس بروفوريكوس » أو العقل الظاهر . وهذه التفرقة هى التى نجدها عند الفيلسوف « فيلون » عند شرحه لنظريته فى « الكلمة » ، ثم نجدها بعد ذلك عند آباء الكنيسة[٢] .

والمتكلمون — كالرواقيين — كانوا يعنون باللغة ، وكانوا يجعلون من دراسات اللغة مقدمة للمنطق ، فقسموا منطقهم قسمين : قسم فى الدلالات وقسم فى المعانى[٣] .

أما يسميه أصحاب الرواق بالتصور (فانطاسيا) وما يسمونه «بالتسليم» (سنجاتاتيزيس) فقد يقابلهما عند مناطقة الإسلام « التصور » وهو العلم

---

(١) راجع الشهرستانى : « نهاية الأقدام » ص ٣١٨ — ٣٤٠ .

(٢) قارن : Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III, 1., p. 67 sqq.

(٣) أنظر : Diels, *Doxographie*, 43 et 62.

« إن خلا من الحكم » و « التصديق » وهو العلم المصحوب بالحكم[١] .

والإسلاميون يفرقون بين « الحد » ، وهو التعريف بالجنس القريب والفصل ، والذى به يزعم المنطق الوصول إلى ماهية الشيء ، وبين «الرسم» الذى يعطى فكرة تقريبية عن الأشياء . ولم يكن للرسم عمل فى منطق أرسطو ، ولكن الرواقيين أكثروا استعماله[٢] ، كما استعمله بعد ذلك «جالينوس» . ولعل ما نجده عند جالينوس باسم « أبوجرافى » ὑπογραφή هو الأصل فى اللفظ العربى « للرسم » .

وللرواقيين كما رأينا بظرية مبسوطة فى « الدلالات » خلا منها المنطق الأرسطاطاليسى[٣] . والأسلاميون هم أيضاً قد عنوا بنظرية الدليل هذه[٤] . ونحن نقرأ فى هذه المسألة تحريرات لهم لا تختلف عن أقاويل كروسبوس . قال الباقلانى : « فإن قال قائل ما معنى الدليل عندكم ؟ قيل له هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار ، وهو الذى ينصب الإمارات ويورد من الإيماء والإشارات بما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس : ومنه يسمى دليل القوم دليلا ، وسمت العرب أثر اللصوص دليلا عليهم لما أمكن معرفة مكانهم من جهته .

---

(١) الإيجى : «المواقف» طبع سنة ١٣٥٨ ص ١١ . قارن P. Kraus, *Revue des Etudes musulmanes*, 1935 cahier IV. ; H. Wolfson, *The Moslem World*, Avril 1943, p. 114 et suiv.

(٢) Prantl, *Geschichte der Logik des Abendlands*, II, p. 331 A. III.

(٣) انظر هنا المنطق الرواقى ص ١٠٨ — ١١٠ .

(٤) يلاحظ أن بعض كتب المنطق العربية تبدأ الكلام فى « الدلالات » . ولعل هذا الاتجاه عند مناطقة الإسلام من آثار الفلسفة الرواقية (قارن القزوينى الكاتبى : « متن الشمسية » ص ٣ ؛ والغزالى : « محك النظر » ص ٩ بع ؛ وابن سينا : « الاشارات » ص ٤ ؛ والتفتازانى : « تهذيب المنطق » ص ٤ بع .

ومنه سميت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلة ، لما أمكن أن يعرف بها ما يتلمس علمه . وإنما يسمى ناصب الآيات والإمارات التى يمكن التوصل بها إلى معرفة المعلوم دليلا ، مجازاً واتساعا ، لما بينه وبين الدليل الذى هو الإمارات والتأثيرات من التعلق . وإنما الدليل فى الحقيقة هو ما قدمنا ذكره من الأسباب المتوصل بها إلى معرفة الغائب عن الضرورة والحواس من الإمارات والعلامات والأحوال التى يمكن بها معرفة المستنبطات . وهذا الدليل الذى وصفنا حاله هو الدلالة والمستدل به وهو الحجة »[1] . وكتب الجاحظ فى هذا المعنى عينه : « فشارك كل حيوان — سوى الإنسان — جميعَ الجماد فى الدلالة وفى عدم الاستدلال ، وسموا ذلك بيانا ، واجتمع للإنسان بأن كان دليلا مستدلا ، ثم جُعل للمستدل سبب يدل على وجوه استدلاله ووجوه ما أنتج له الاستدلال ؛ وسموا ذلك بيـانا . . . » .

« وجعل البيان على أربعة أقسام : لفظ وخط وعقدة واشارة ، وجعل بيان الدليل الذى لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه واقتياده كل فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان وأخفى من الحكمة وأودع من عجيب الحكمة . فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة ومعربة من جهة صحة الشهادة على أن الذى فيها من صحة التدبير والحكمة مخبر لمن استخبره ناطق لمن استنطقه : كما يخبر الهزال وكسوف اللون عند سوء الحال ، وكما ينطق السمن وحسن النضرة عن حسن الحال . . . فموضوع الجسم ونصبته دليل على ما فيه : فالجماد الأبكم الأخرسُ من هذا الوجه قد

---

(١) راجع الباقلانى : « التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة ... » مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ٦٠٩٠ ص ٦ (أ) .

شارك فى البيان الإنسان الحى الناطق — فمن جعل أقسام البيان خمسة فقد ذهب أيضاً مذهباً له جواز فى اللغة وشاهده فى العقل ...... »[1]

هـذا ويلاحظ أن ابن سينا هو أيضاً يتكلم عن قياس « الدليل » و « العلامة » بهذا المعنى الرواقى . والمثل الذى يذكره ابن سينا هو نفسه مثل رواقى : « هذه المرأة ذات لبن : فهى إذن قد ولدت »[2]

٤ — الطبيعة :

فإذا نظرنا إلى « مادية » الرواقيين وميلهم إلى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساماً وجدنا لهذه النزعة عند الإسلاميين أنصاراً . فنحن نعلم أن مفكرى الإسلام قد تفرقوا فى عقائدهم على مر القرون فرقا ؛ فقال بعضهم بالتجسيم ، وذهب غلاة الشيعة والرافضة إلى أن لله قداً وصورة وأنه جسم ذو أعضـاء . . ووضع كثيرون من المحدثين والرواة أحاديث وروايات فيها تشبيه لله بخلقه ووصف له بصفات البشر ممـا لا يليق بجلاله[3] . وقالت « المشـبهة » إن الله « شىء » ومعنى ذلك عندها أنه جسم[4] . ويذكر الأشعرى أن شيخ الرافضة هشام بن الحـكم كان يقول إن الله « جسم » لـكن ليس كالأجسام الأرضية بل هو جسم على المجـاز[5] .

---

(١) راجع الجاحظ : « الحيوان » (مقدمـة) جـ ١ طبع فؤاد البستانى بيروت سنة ١٩٢٨ ص ١٨ و ١٩ . (٢) ابن سينا : « النجاة » طبع مصر ص ٩٢ .

(٣) راجع الخياط : « كتاب الانتصار » طبع نيبرج ، القاهرة ١٩٢٥ ص ١٠٧ و ١٤٤ وغيرها من المواضع .

(٤) راجع الأشعرى : « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » طبع ريتر القسطنطينية ١٩٣٠ جـ ٢ ص ٥١٨ .

(٥) الأشعرى : « نفس الـكتاب » جـ ١ ص ٣١ و ٤٤ و ٥٩ و ٢٥٧ الخ .

وقالت الكرامية إن الله جسم أى موجود[1] . وكان شيخ الرافضة يزعم أن «معبوده ذو حد ونهاية ، وأنه طويل عريض عميق ، وأن طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه ، وزعم أيضاً أنه نور ساطع متلألأ كالسبيكة الصافية من الفضة ، وكاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبه . وزعم أيضاً أنه ذو لون وطعم ورائحة »[2] .

فقامت المعتزلة وقالت بالتوحيد ، أعنى أن الله لا شريك له من أى جهة كان ولا كثرة فى ذاته . وهو خالق الجسم وليس بجسم ومحدث الأشياء وليس كالأشياء . وأعلنت أنه على كل حال منزه عن مشابهة المخلوقات . والراجح أن فرقة المعتزلة قد نصت على « التوحيد » كأول أصول مذهبها رداً على المشبهة والمجسمة والزنادقة . وقامت المنازعات بين المعتزلة وغيرها من فرق المسلمين على هذه الأصول . وأخيراً أقرت مذاهب الإسلاميين تنزيه الخالق عن الجسمية والمادة فى أى شكل من أشكالها[3] .

وإذا انتقلنا إلى النظريات عن الروح وجدنا بين مفكرى الإسلام من أدلى فيها بآراء تقترب مما قاله الرواقيون . فابن حزم يذهب إلى أن النفس الفردية جسم من الأجسام لأنها تتميز من نفوس سائر الأفراد ولأنها تحيط علما بأشياء كثيرة لاتعلمها نفس سواها[4] . وبين المعتزلة من نحا فى الروح نحواً ماديا : فالنظام يقول — فيما يروى — إن « الروح هى جسم وهى

---

(١) « كشاف اصطلاحات الفنون » ج ١ ص ٢٦١ .

(٢) عبد الرزاق الرسعنى : « مختصر كتاب الفرق بين الفرق » طبع فيليب حتى مصر ص ٦١ — قارن : Horten, *Philosophischen Systeme der Spokulativen Theologen im Islam*, p. 17.

(٣) راجع مادة « جسم » فى : *Encyclop. de l'Islam.*, t. I, suppl.

(٤) ابن حزم : « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » طبع عبد الرحمن خليفة سنة ١٣٤٧ ص ٧٨ وما بعدها .

النفس . . . » ، وإلى مثل ذلك ذهب الجبائى[١] . ولعل آراء ابن قيم فى الروح لم تكن أقل فى صبغتها المادية من آراء غيره من المتكلمين[٢] . وربما كان المذهب الروحانى الذى دعا إليه بعدئذ الغزالى وأمثاله ، والذى يذهب إلى أن الإنسان جوهر روحانى وليس بمادى[٣] ، مذهبا قليل الشيوع عند الجمهور .

ينبغى أن نضيف إلى ما سبق أن « هشام بن الحكم » وغير واحد من علماء المتكلمين نظروا إلى صفات الأجسام فاعتبروها أيضاً أجساما[٤] ، وقد عرفنا أن ذلك هو مذهب أصحاب الرواق . وهذه المادية عند المتكلمين بدت للإسلاميين أنفسهم من الوضوح بحيث قال ابن سبعين : « وبالجملة الأشعرية يعتقدون فى الأرواح أنها جسوم لطيفة وفى العقول أنها صفات للعقلاء ، وأنكروا الجواهر الروحانية ، وأقاموا الدليل على أن ذلك باطل ومحال وأن لاموجود إلا الجوهر الجسمانى والأعراض الخاصة . وإذا ذكر لهم الروحانى وما عليه من الشرف والرفعة والنزاهة كفروا القائل لذلك وقالوا إن هذا هو إله »[٥] . وابن سبعين نفسه ينقد إمام الحرمين الجوينى

---

(١) الأشعرى : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٣٣٣ — ٣٣٤ .

(٢) انظر ابن قيم : « كتاب الروح » حيدراباد طبعة ثانية ١٣٢٤ ص ٢٨٤ يعرف الروح بأنها « جسم نورانى علوى خفيف حى متحرك ينفذ فى جوهر الأعضاء ويجرى فيها جريان الماء فى الورد والزيت فى الزيتون والنار فى الحطب » .

(٣) الغزالى : « المضنون الصغير » — القاهرة سنة ١٣٠٣ .

(٤) يذكر الجلال الدوانى فى شرحه على « العقائد العضدية » أن الأشاعرة « جوزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الأصوات والطعوم والروائح (طبع الخشاب سنة ١٣٢٢ ص ٧) .

(٥) راجع : Massignon, *Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique*, 1929, p. 132.

ويلومه على قوله بمادية الروح[١] ، ولكنه يمتدح القلائل من الأشعرية الذين قالوا بأنها غير مادية كابن فورك والباقلانى والغزالى[٢] .

ومن المعلوم أن النظّام فى نظريته عن العالم المادى قد عارض القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ ، فصرح « بالمداخلة » أعنى أن كل شىء قد يداخل ضده وخلافه ، وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل . ورب خفيف أقل كيلا من ثقيل وأكثر قوة منه فإذا داخله شغله » . ومعنى المداخلة فيما يقول الأشعرى هو « أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر وأن يكون أحد الشيئين فى الآخر »[٣] . وهذا يوافق رأى الرواقيين فى نظريتهم المشهورة (κρασις δί όλων) أعنى ذلك التمازج الذى تنفذ فيه الأجزاء الممزوجة بعضها فى بعض نفاذاً تاما ومع ذلك لا يفقد كل منها خواصه[٤] .

والحيز عند المتكلمين هو « الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده »[٥] . وهذا يوافق تعريف الرواقيين للمكان ، خلافا لأرسطو الذى كان يعرفه بأنه السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى . وبما أن الرواقيين يرون أن جسمين يمكن أن يشغلا حيزاً واحداً

---

(١) ويقول السهروردى (فى « عوارف المعارف » ج ١ ص ٨٢) : « وذهب بعض متكلمى الإسلام إلى أنه جسم لطيف مشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر وهو اختيار أبى المعالى الجوينى » .

(٢) ابن سبعين : « بد العارف » مخطوط ببرلين ص ٤١ ب ع (نقلا عن مسنيون) .

(٣) الأشعرى : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٢٧ — للمداخلة ونقدها انظر أيضاً « المواقف » للايجى ص ٤٤٨ طبع القسطنطينية « المقصد الرابع — الجواهر يمتنع عليها التداخل » ، قارن هذا بما يقوله الروافض وخصوصاً الفرقة الهشامية منهم ، فإنها تثبت المداخلة وكون الجسمين اللطيفين فى مكان واحد (الأشعرى : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٦٠) .

(٤) انظر هنا الطبيعيات الرواقية ص ١٢٣ — ١٢٦ .

(٥) التفتازانى : « شرح العقائد النسفية » ص ٥٨ .

— وذلك هو معنى التداخل — فلا وجه للكلام عندهم عن الحاوى ولا عن المحوى : فانهما يختلطان فى جميع أجزائهما ويصبح حيز أحدهما هو حيز الآخر[١] ، وإذن فالمكان عند الرواقيين ليس بجسم ؛ وهو كذلك عند المتكلمين لأنه « فراغ متوهم » .

وكذلك « الزمان » عند المتكلمين « أمر موهوم لا وجود له فى الأعيان فهو ليس من العالم »[٢] ؛ ونحن نعلم أن هذا هو الرأى الذى ينسبه « بلوطرخوس » إلى الرواقيين[٣] : فإن الزمان الذى نتوهمه بالفكر حاضراً هو بعضه مستقبل وبعضه ماض ، فالزمان لا يتحقق بالفعل أبداً وهو إذن غير موجود . ويترتب على ذلك أن سلسلة الحوادث التى تمتد فى الزمان لا تخضع له ولا تتأثر به مطلقاً ، بل الحوادث خاضعة لقوانين القدر التى لا تعرف مستقبلا ولا ماضياً لأنها صادقة أبداً[٤] .

٥ — الأخلاقيات :

على أن المشابهة بين أقوال الرواقيين وأقوال الإسلاميين قد لا تقتصر على مسائل المنطق والطبيعيات ، بل إننا نسمع صداها قوياً عند الكثيرين من الأخلاقيين الإسلاميين من صوفية ومتكلمين .

فقد يكون مما قرّب الأخلاق الرواقية إلى نفوس المسلمين قول شيوخها بوجوب الإذعان للقضاء والقدر ، وهى تلك العقيدة التى ثبتت جذورها فى العالم الإسلامى فى العهود المتأخرة وما زال يحسبها كتاب الغرب من أسباب

---

(١) Bréhier, *La théorie des Incorporels*, 2e éd. 1928, p. 42-44.

(٢) حاشية السيالكوتى على « شرح الدوانى للعقائد العضدية » .

(٣) Plutarque, *De comm. not.* 41 (Arnim, II, 165, 39.

(٤) Bréhier, *Théorie des Incorporels*, p. 57-6.

انحطاط المسلمين ، ونحن نراها عقيدة رواقية فى صميمها : فقد كان الرواقيون يقولون بأن القدر (ايمارمينى) هو العلة المطلقة للأشياء جميعاً : فلن ينفع التمرد عليه أو محاولة الخلاص من حكمه الذى لا مرد له . وخير للإنسان أن يقبل جميع ما يأتى به القدر مع اعتقاد أن ذلك داخل فى النظـام الكلى[1]. ولقد نقل المسلمون عن الرواقيين أقوالا كثيرة فى هذا الصدد وافقت هوى من نفوسهم ؛ وحسبنا أن نشير هنا إلى ما ذكره الشهرستانى عن الرواقيين قال : « لن تجد فى الناس إلا رجلين ، أما مؤخراً فى نفسه قدمه حظه ، أو مقدماً فى نفسه أخره دهره ، فارضَ بما أنت فيه اختياراً وإلا رضيت إضطراراً »[2]. وهذه الفكرة قريبة جداً من أبيات كليانتس التى يذكرها ابكتيتوس فى آخر كتابه « المختصر » (الفصل الثالث والخمسون) والتى ينقلها سنكا[3] إلى اللاتينية (الرسالة ١٠٧) ويضيف إليها عبارته القوية (Ducunt volentem fata,nolentem trahunt) « الأقدار تهدى من أطاعها وتجر من عصاها » . والمشابهة بين أقوال الرواقيين وأقوال الإسلاميين أقوى ما تكون فى مسألتى الجبر والاختيار : فقد افترق فيهما الإسلاميون افتراق الرواقيين ، فظهرت بين المتكلمين فرقة « القدرية » التى قالت بأن للإنسان قدرة واستطاعة على أفعاله أى أن الإنسان حر الإرادة . ولـكن

---

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, V, 20.

(٢) الشهرستانى : « الملل والنحل » ج ٢ طبع Cureton ص ٣١١ .

(٣) قارن : Sénèque, *De Providentia,* V, 4 : “. . . . boni viri laborant : impendunt, impendentur, et volentes quidem. Non trahuntur a fortuna, sequuntur illam, et aecquant gradus. Si scissent antecessissent.

« خيار الناس يجاهدون النفوس ويتحملون التضحيات عن طيب خاطر والحظ لا يجرهم جراً ، ولـكنهم يتابعونه محاذين خطواته ، ولو عرفوا الطريق لـكانوا السابقين » .

قامت فرق أخرى تناهضها ، منها الأشعرية القائلون بالكسب أعنى أن للانسان قدرة غير مؤثرة مع شمول قدرة الله ، أى أنه لا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره أصلا ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدر الله تعالى [١] . ومنها الجبرية النافون قدرة العبد على فعله مطلقاً [٢] . أما مشكلة التوفيق بين إرادة الإنسان ومسئوليته من جهة وبين قدرة الله على كل شىء من جهة أخرى ، فقد اشتغل بها المتكلمون كما اشتغل كروسبوس بالتوفيق بين حرية الإنسان وبين القدر الشامل . ومن الرواقيين من ذهب إلى أن الله يجب أن لا يعد مسؤولا عن وجود الشر فى الدنيا ، وإن كان جميع ما فى الطبيعة من صنعه [٣] ؛ وكذلك قالت المعتزلة : ذهب النظام إلى « أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى وليست هى مقدورة للبارى » [٤]

ويروى الشهرستانى عن النظام أيضاً أنه قال « إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بايجاب الخلقة ، أى أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً » [٥] . وهذا التعبير يذكرنا المثل الذى كان يضربه

---

(١) فخر الدين الرازى : « المحصل » ص ١٤٠ بع .

(٢) راجع : الرازى : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » . طبع مصر ١٩٣٨ ، ص ٦٨ — ٦٩ ، وراجع أيضاً : عبد الرزاق الرسعنى : « مختصر كتاب الفرق بين الفرق » طبع فيليب حتى . مصر ١٩٢٨ ص ٩٥ — ٩٦ ، راجع كذلك « رسائل إخوان الصفا » . طبع مصر سنة ١٩٢٨ . الجزء الرابع ص ٣٥ — ٣٦ (فى مسألة الجبر) .

(٣) راجع أنشودة كليانتس « الى زيوس » فيما تقدم ص ٢٧ — ٢٨ .

(٤) راجع الشهرستانى « الملل والنحل » ص ٣٨ ؛ ابن حزم — الفصل ج ٤ ص ١٩٣ .

(٥) الشهرستانى : « الملل والنحل » ص ٣٨ .

« كروسبوس » مفسراً نظريته فى الإرادة . يقول إن العمود الأسطوانى يجب أن يدفعه دافع لكى يدور ، ولكنه بعد دورانه إنما يتحرك بفعل ما طبعه الله عليه من غير حاجة إلى تأثير الإنسان ، وكذلك يجب أن يكون هناك باعث خارجى يدفع الإرادة ؛ وحينئذ تحدث الحركة التى هى جزء من طبعنا من غير أن يكون فى مقدورنا أن نختار حقيقة فى كل حالة معينة[١] .

وقول النظام « إن الله تعالى إذا علم أن فعل شىء أصلح من تركه استحال منه تركه والمتخلف عنه[٢] » يذكرنا برأى الرواقيين فى كمال العالم ، ومحاولاتهم أن يبينوا ضرورة وجود الشرور فى الدنيا[٣] .

على أن روح المعتزلة توافق روح الرواقيين حين يقرر أحدهم أن « الله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئاً ولا أن ينقص منه شيئاً ؛ وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحد من أهل الجنة »[٤] . تلك إذن نظرات رواقية وإن كانت فى ثوب إسلامى ؛ وإذا نقلناها إلى لغة الرواق كان معناها أن الفضيلة والرذيلة تحملان جزاءهما فى ذاتهما بمقتضى قانون لا يرد ، ولا تستطيع قوة مهما كانت أن تبدل من عواقبهما شيئاً .

ونصل أخيراً إلى رأى المعتزلة فى تحسين العقل وتقبيحه للأشياء . فإن المناقشات التى دارت بين المتكلمين عن طبيعة الخير والشر ، الحسن والقبح ، والبحث عما إذا كان الحسن ما حسنه الشرع أو ما حسنه العقل

---

(١) قابل : Aulu-Gèle, *Nuits Attiques*, VI, 2, 11 .

(٢) الخياط : « الانتصار » طبع نيبرج ص ١٨ — ١٩ .

(٣) راجع : Bréhier, *Chrysippe*, p· 207—211 .

(٤) راجع الشهرستانى : « الملل » ص ٣٧ .

الخ[١] ، مناقشات تذكرنا بالتفرقة التى أدخلها أولا السفسطائيون اليونان بين ما هو عدل بالعرف والمواضعة وبين ما هو كذلك بالفطرة والطبيعة ؛ ولقد استعمل الرواقيون هذه التفرقة فقالوا بالعدل الفطرى الطبيعى لا بالعدل الوضعى[٢].

وربما كان من فضل الرواقيين أنهم صرحوا بالتدبير والعناية الإلهية فى عصر طغى فيه التشكك على العقول. كتب « كروسبوس » عن التدبير الإلهى كتابا[٣] كما كتب عنه « سنكا »[٤]. ولقد بسط الرواقيون بسطاً وافياً براهين العلة الغائية والنظام فى العالم، للدلالة على وجود الصانع المدبر[٥] ؛ قال مرقس أوريليوس : « إنما تحدث الأمور بمقتضى نزوع وميل أبدى من العناية التى قررت فى برهة البداية أن تخلق النظام الذى عليه الكون بعد أن تصورت الأسباب وحددت القوى سواء قوى المخلوقات نفسها أو قوى تغيراتها أو تعاقبها »[٦]. وإذن فخلق النظام فى الإنسان، وترتيب روابط المودة بين المخلوقات العاقلة، هو الصلة الغائية للكون.

وللإسلاميين عناية خاصة بهذا الموضوع ومذهبهم فيه هو مذهب الرواقيين. ينسب إلى الجاحظ كتاب فى العناية يسمى كتاب « الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير » ، قال فيه « وقد كانت من القدماء طائفة

(١) راجع الإيجى : « المواقف » طبع سنة ١٣٥٧ ص ٣٢٣ بع .

(٢) Bréhier, *Chrysippe*, p. 269.

(٣) Plutarque, *De Repug. Stoic.*, 37, 1.

(٤) Sénèque, *De Providentia*, tr. de Waltz (collection Budé, 1927)

(٥) Cicéron, *De Natura Deorum*, 11, 5, 29, 38.

(٦) Marc-Aurèle, *Pensées*, IX, 1.

أنكرت العمد والتدبير فى الأشياء وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق»[١] و «قلت أنه ليس كون الأشياء أيضاً باضطرار من الطبيعة حتى لا يمكن أن يكون سواه — كما قال القائلون — بل هو بتقدير وعمد من الخالق إذ جعل الطبيعة تجرى أكثر ذلك على مجرى منهاج معروف وتزول أحيانا عن ذلك لأعراض تعرض لها . فيستدل بذلك على أنها مصرفة مدبرة فقيرة إلى إرادة الخالق وقدرته فى بلوغ غايتها واتمام عملها»[٢]. ثم يقول: «وجملة القول إن الخالق تعالى يصرف هذه الأمور كلها إلى الخير والمنفعة . كذلك يفعل المدبر الحكيم فى الآفات التى تنزل بالناس فى أبدانهم وأموالهم فيصرفها إلى الخير والمنفعة »[٣]. ويقول : «إذا كان القياس يوجد والشواهد تشهد بأن للأشياء خالقاً حكيما قادراً فما يمنعه أن يدبر خلقه ؟ فإنه لا يصح فى القياس أن يكون الصانع يهمل صنعته إلا لإحدى خلال ثلاث : إما عجز وإما جهل وإما شرارة . وكل هذا محال فى صنعة الخالق العظيم . . . . . . وذلك أن العاجز لا يستطيع أن يأتى بعمل هذه الخلائق العجيبة الجليلة ، والجاهل لا يهتدى لما فيها من الصواب والحكمة ، والشرير لا يتطول بخلقها وانشائها . فإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون الخالق لهذه الخلائق يدبرها ولا محالة وإن كنا لا ندرك كنه ذلك التدبير ومجاريه ، فان كثيراً من تدبير الملوك أيضاً لا يفهمه العامة . . . »[٤]

ولقد لخص الايجى رأى فلاسفة الإسلام فى الشر ، وما قاله هو بعينه مذهب الرواقيين والاسكندرانيين ، قال : « الوجود إما خير محض كالعقول

---

(١) الجاحظ : « الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير » حلب ١٩٢٨ ص ٦٦ .

(٢) نفس الكتاب ص ٦٧ . (٣) نفس الكتاب ص ٧٠ .

(٤) نفس الكتاب ص ٧٣ .

والأفلاك ، وإما الخير غالب عليه ، كما فى هذا العالم : فإن المرض مثلا وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه ، ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم عن الشر بالكلية . فكان الخير واقعاً بالقصد الأول وكان الشر واقعاً بالضرورة والعرض . وإنما التزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير : فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة ولا يتألم به سائح فى البحر أو فى البر »[١]

من أجل هذا قالت المعتزلة العبارة الاسلامية المشهورة : « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » ، ورأى الفارابى فى مجموع نظام العالم دليلا على خيرية الله وعدالته[٢] ، وكذلك ذهب الصوفية المسلمون : فابن الرومى يبسط فى كتابه « مثنوى معنوى » رأيه فى أن كل اضطراب هو انسجام ولكن غير مفهوم ؛ وأن كل شر جزئى إنما هو خير كلى[٣] .

أما رأى الرواقيين فى الحكمة فيظهر أن الإسلاميين عرفوه . فهم على كل حال يشيدون بأخلاق سقراط وديوجانس وزينون ، مطرين حياتهم ذاكرين الكثير من أقوالهم فى صفات الحكيم وما ينبغى أن يكون عليه . من هذا القبيل ما يروى من أن الفارابى نقل عن زينون أنه قال : « ينبغى لمن يتعلم الحكمة أن يكون شابا فارغ القلب غير ملتفت إلى الدنيا ، صحيح المزاج محباً للعلم بحيث لا يختار على العلم شيئاً من أسباب الدنيا ، ويكون صدوقا لا يتكلم بغير الصدق ، محباً للإنصاف بالطبع لا بالتكلف ، ويكون أميناً متدينا عاملا بالأعمال الدينية والوظائف الشرعية غير مخل بواجب منها . فمن أخل

---

(١) الايجى : « المواقف » (المتن) طبع سنة ١٣٥٧ ص ٣٢٣ (خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس) .

(٢) الفارابى : « المدينة الفاضلة » طبع ديتريس ص ١٧ .

(٣) Nicholson, *Legacy of Islam*, p, 235

بواجب من واجبات أتى النبى من أنبياء الله به ثم أدعى الحكمة فهو أهل أن يهجر ويترك . ويحرم على نفسه ما كان حراما فى ملة نبيه ، ويوافق الجمهور فى الرسوم والعادات التى يستعملها أهل زمانه ، ولا يكون فظا سىء الخلق : فإن الحكمة تنافى سوء الخلق ، ويرحم على من دونه فى الرتبة ، ولا يكون أكولا ولا متهتكا ، ولا خائفا من الموت ، ولا جامعا للمال إلا بقدر الحاجة عما يحتاج إليه : فإن الاشتغال بطلب أسباب المعاش مانع عن العلم وتوريث ما فضل من النفقة والعمر لا يكون مانعاً عن العلم ولا عائقا عن نيل الرتبة فى الآخرة ، لعل غيره من أصحاب صناعته وشركائه ينتفع به بعد موته ، فيكون خيرا فى حال حياته وبعد وفاته لغيره ؛ ولا يستنكف عن التعلم : فإن سقراط كان كثيراً مايستفيد من تلامذته وأفلاطون وأرسطو كذلك ، فإن العلم كنز مدفون يفوز به من سهل الله طريقه إليه ... ويدع الوقيعة فى الناس : فإن أراد تهذيبهم هذبهم بنصائح غير مؤلمة ، وإن خالطهم ببدنه وخالفهم بخلقه بالسر فله ذلك ، ويعوّد لسانه قول الخير والصدق ، ويعين الإخوان بما يفضل منه — فمن فعل ذلك فهو حكيم حقيقى يتمتع بالحكمة وأسرارها . ومن كان يخالف ذلك فهو حكيم بهرج مثله كمثل نحاس مطلى بالذهب فاذا فارقته نفسه بقيت فى حسرة وبلاء »[1]

---

(١) راجع : « رسالة لزينون » (صورة فوتوغرافية لمخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٥٣) ؛ وفى كتاب البيهقى : « تاريخ حكماء الاسلام » (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٤ — ١٥) ؛ والسهروردى : « نزهة الأرواح » (مخطوط مصور بمكتبة الجامعة المصرية ص ١٨١) أن الفارابى قال : « ينبغى لمن أراد الشروع فى الحكمة أن يكون شابا صحيح المزاج متأدبا بآداب الأخيار قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولا ويكون عفيفاً صدوقا معرضاً عن الفسوق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة ، فارغ البال عن مصالح معاشه ؛ غير مخل بركن من أركان الشريعة ولا بأدب من آدابها ، معظما للعلم والعلماء » .

ولعل الفارابى قد استعار من الرواقيين كثيراً من الخصال التى يتصف بها الحكيم . والصفات التي يذكرها لرئيس « المدينة الفاضلة » أقرب إلى صفات الحكيم الرواقى ، والفيلسوف عند الفارابى أشبه بالنبي[١] ، وليس الأمر كذلك عند أفلاطون .

ويرى الفارابى كذلك أن أفضل المدن وأكمل الجماعات الإنسانية يجب أن تتسع حدودها فتمتد إلى الأرض المعمورة كلها[٢] . فإذا التمسنا أصل هذه الجامعية البعيدة عن أنظار أفلاطون وأرسطو وجدناها ترجع إلى أصحاب الرواق الذين نظروا إلى الإنسان نظرة أوسع وأشمل فتخطوا بها حدود الأجناس والأمم والأديان .

وأقوال الإسلاميين فى صفات الحكيم قريبة التعبير عن حال الرواقيين من الهداة الأخلاقيين الذين عرفتهم رومه إبان العصر الإمبراطورى ، والذين نجد خير صورة لهم فى مرقس أوريليوس نفسه .

وتجد الأخلاق الرواقية أيضا عند متصوفى المسلمين وزهادهم الأولين . والظاهر أن حسن البصرى كان من هذا القبيل . كان هاديا مرشداً وكان له — فيما يروى الهجويرى — قدم راسخ فى « علم المعاملات » : سأله أعرابى عن الصبر فقال : « الصبر على نوعين : صبر على المكاره ، وصبر على الإمساك عما أمر الله أن نتجنبه »[٣]

---

(١) الفارابى : « المدينة الفاضلة » طبع ديتريسى ص ٥٩ — ٦٠ ؛ كذلك الفارابى : « تحصيل السعادة » طبع الهند ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) الفارابى : « المدينة الفاضلة » ص ٥٣ — ٥٤ . ويقول الزبيدى المتوفى سنة ٩٨٩ م فى هذا المعنى (« شذرات الذهب » لابن العماد الحنبلى جـ ٣ ص ٩٥ ») :

والأرض شيء كلها واحد والناس إخوان وجيران

(٣) الهجويرى : « كشف المحجوب » ترجمة نيكلسون (Nickolson) ص ٨٦ .

ولا شك أن عادة تفقد الإنسان عيوب نفسه عادة ترجع إلى الأخلاقيين الرواقيين وأنصار الأفلاطونية الجديدة . والكندى « فيلسوف العرب » ممن جروا على ذلك ، وكتب فى هذا الشأن رسائل ذكرها ابن مسكويه[١] .

وممن كتبوا فيما يجب أن تكون عليه السيرة الفلسفية أبو بكر الرازى ، وكان مثله الأعلى يدور حول شخص سقراط . والرازى يتخذ الفيلسيوف اليونانى قدوة وإماما ، كما كان يفعل بعض الرواقيين[٢] .

(١) ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » ص ٢٢١ ؛ راجع أيضا كتاب مصطفى عبد الرازق باشا : « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » سنة ١٩٤٥ .

(٢) الرازى (أبو بكر) : « كتاب السير الفلسفية » من « رسائل فلسفية » لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى نشرها پ . كراوس . الجزء الأول . مصر ١٩٣٩ ص ٩٧ — ١١١ ؛ انظر أيضا :

Orientalia, Vol. IV, nova series, fasc. 3/4 (1935).

الفصل الثالث

آثار الرواقية فى العصور الحديثة

١ – الرواقية فى عصر النهضة

١ – بعث الرواقية :

أدى تطور الحياة العقلية فى أوروبا إلى أن شهد الناس « بعثا » للرواقية فى القرن السادس عشر . على أن استعمال لفظ البعث بالإضافة إلى الرواقية ربما لا يعبر عن حقيقة الأمر أصدق تعبير : إذ أن الواقع ، كما يرى الأستاذ « برهييه » ، أن الأفكار الرواقية لم تنعدم قط طوال القرون الوسطى ، وإن لم يكن الناس قد تنبهوا إليها أكثر الأحيان[١] .

والشواهد على ذلك كثيرة : فرواقية القديس « أمبرواز » (٣٩٧ — ٤٣٠) قد جعلت غاية الخيرات موافقة الإنسان للطبيعة وموافقته لنفسه . ثم أن كثيراً من كتب الأخلاق ، ككتب « الكوين » (Alcuin) (٧٥٣ — ٨٠٤) و « هلدبير دو لفردان » (Hildebert de Lavardin) قد تابعت «سنكا» و«شيشرون» فى تعريفهما للفضائل والرذائل . ثم إن أثر سنكا ظاهر جداً فى أخلاقيات « روجر بيكون » (١٢١٤ — ١٢٩٤) .

---

(١) Emile Bréhier, *Histoire de la Philosoqhie*, I, p. 766.

٢ — الرواقية والمسيحية :

ولكن إذا كانت الأخلاق الرواقية قد استطاعت أن تتصل بحياة المسيحيين على ذلك النحو ، فالمسيحية والرواقية قد بقيتا على اتصال دون أن يكون بينهما عدواة . لكن الرواقية الجديدة أرادت أن توفق بين المذهب الرواقى والحياة المسيحية ، فلم يخل الأمر من معارضة واحتجاج من « كالفان » المصلح المسيحى الذى نراه ينهض متبرئا من تهمة الرواقية التى رماه بها خصومه ، على نحو ما نجد فى كتابه المسمى « **النظام المسيحى** »[١] وفيه يؤيد النظرية المسيحية ويستنكر نظريات الرواق : يستنكر الخلط بين نظرية القَدَر المسيحية ونظرية القضاء عند الرواقيين ، ويبين الفرق العظيم بين المسيحى الذى يحمل الصليب ، وبين الحكيم الرواقى الذى يبدو « وقد أوتى من الغفلة وجمود الإحساس حظاً كبيراً »[٢] . واشتد التعارض بين الرواقية والمسيحية بعد ذلك اشتداداً جعل « پسكال » يرى فى رواقيى زمانه خصوما للدين لا يقلون خطراً عن الملاحدة والمتشككين .

٣ — مؤلفات الرواقيين الرومان :

ومع ذلك فالنصف الثانى من القرن السادس عشر لم يخل من طائفة من المفكرين استمدوا غذاءهم العقلى من مؤلفات شيشرون وسنكا وا پكتيتوس ومرقس أوريليوس ، وغيرهم ممن نحوا بالرواقية منحى الهداية والإرشاد . ذلك أن مؤلفات أولئك الفلاسفة قد نقلت إلى اللغة الفرنسية

---

(١) cf. Imbart de la Tour, *Calvin et l'Institution Chrétienne*, 1935, p. 83, 86 etc.

(٢) Calvin, *Institution Chrétienne*, Livre I, eh. XVI, 8.

وشرحت وأقبل الناس على قراءتها والنسج على منوالها[١] ، وذاعت تلك الكتب وأصابت قسطا من النجاح عظيما : ولعل الناس وجدوا فيها مايلائم حاجتهم إلى الراحة والسلوى من مظالم الحكومات وشرور الحياة .

٤ — آثار رواقية عند « مُنْتِنى » :

ولعل ممن تأثروا بتلك الحركة الرواقية الكاتب الفرنسى « مُنْتنى » (Montaigne) (١٥٣٢ — ١٥٩٢) . ولكن رواقيته أشبه بأن تكون ميلا ونزعة من أن تكون مذهبا صريحا : فهو ينصرف عن الكلام فى الميتافيزيقا الرواقية ، ولا يأخذ من فلسفة الرواق إلا ما يتصل منها بالأخلاق ، وإن كانت مخلوطة بغيرها فى بعض الأحيان[٢] .

وتظهر النزعة الرواقية عند « مُنتنى » فى أقدم أجزاء كتابه « محاولات » (Essais) : فهو يبحث فيه عن تلك الطمأنينة النفسية والهدوء الكامل الذى كان الرواقيون يرون فيه السعادة الحقة . وكان يحلو لمنتنى أن يردد الآراء التى تدعو إلى قلة المبالاة بالآلام ، وإلى ازدراء مشاغل الدنيا وهمومها . وكذلك شغلت مسألة الموت بال « منتنى » فكان يذهب إلى وجوب مواجهة الموت والتأهب له . وهو يكتب فى ذلك : « إن التفكير فى الموت تفكير فى الحرية ... ومن عرف كيف يموت تخلص من كل قهر واستعباد »[٣]

---

(١) L. Zanta, *La Renaissance du Stoicisme au XVIe siècle*, Paris 1914 (ch. III de la 2e partie).

(٢) F. Strowski, *Montaigne*, 1906 ; P. Villey, *Les Sources et l'evolution des Essais de Montaigne*, 1908 ; Lanson, "La vie morale selon les Essais de Montaigne", *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1924.

(٣) J. Bédier et P. Hazard, *Histoire de la Littérature francaise Illustrée*, I, 204—205.

وهذه النظرات إلى الحياة والموت تذكرنا بنظرات مرقس أوريليوس وغيره من رواقيي الرومان كما بينا فيما تقدم .

٥ — رواقية « چوست ليپس » :

لكن فى أواخر القرن السادس عشر ظهر عالم بلجيكى اسمه « چوست ليپس » (Juste-Lipse) (١٥٤٧ — ١٦٠٦) ، أراد أن يوقف القراء على المذهب الرواقى كله بما فيه الميتافيزيقا ، فنشر كتابين صغيرين جمع فيهما ما أمكن الوصول إليه فى زمانه من تراث الفلسفة الرواقية وهما « المرشد إلى الفلسفة الرواقية » و « فسيولوجيا الرواقيين »[١] .

ويمكن أن يقال إن « چوست ليپس » استطاع بما اقتبسه من سنكا أن يتخلى عما كان فى الرواقية مما عسى أن يستنكره ضمير المسيحى ، مثال ذلك قول سنكا : « إن القدر ليس إلا إرادة الله نفسه وإن الله حر لأنه هو ضرورة نفسه »[٢] .

٦ — رواقية « جيوم دوڤير » :

ولقد أثرت الفلسفة الرواقية كذلك على مذهب « جيوم دوڤير » (Guillaume du Vair) (١٥٥٦ — ١٦٢١) . نشر « دوڤير » ترجمة لكتاب « المختصر » لإپكتيتوس كما نشر كتابا عن « فلسفة الرواق الأخلاقية »[٣] . وكان دوڤير رواقيا كما كان فى الوقت نفسه مسيحيا

---

(١) Juste-Lipse, *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, (1603) ; *Physiologia Stoicorum*.

(٢) E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, p. 768.

(٣) Du Vair, *La philosophie Morale des Stoiques*.

متمسكا بدينه ، وكان يرى الكتاب المقدس لا يقل لزوما للناس عن مصنفات الحكماء والمتقدمين[١] .

وكانت رواقية دوفير — خلافا لرواقية أهل عصره — رواقية نازعة إلى العمل كرواقية إبكتيتوس . ورسالة دوفير فى « الثبات والتأسى على المصائب العامة »[٢] التى كتبها سنة ١٥٩٠ أثناء حصار باريس تشيع فيها كلها الرغبة فى « خدمة الوطن » وفى علاج فرنسا من جميع آفاتها : من ترف النبلاء واتجار الكنيسة وفساد العدالة .

وهذه الرواقية الناشئة من الرغبة فى الهداية والإرشاد تختلف كل الاختلاف عن النزعات الطبيعية المشتقة من الرواقية الأولى والتى كانت تتجلى عند أحرار الفكر أمثال البادويين والأفلاطونيين ممن عاشوا أواخر عصر النهضة[٣] . والرواقيون الذين تكلمنا عنهم شعورهم بالروحانية مستقل عن أية فكرة عن الكون ، وإنما هو متصل بما فى طوايا النفس الإنسانية منفصل عن أية نظرة من نظرات وحدة الوجود ، بل هو أدنى إلى الاتصال بالروحانية الأفلاطونية[٤] . ومما هو خليق بالملاحظة أن كتاب دوفير فى « الثبات » يختتم بهذه العبارة : « لا بد من الكلام لكى نعرف الأشياء التى استغرقت صورها فى المادة . . . . من أراد أن يفهم طبيعة نفوسنا على هذا الوجه فقد قضى على نفسه أن لا يعرفها : لأنها لما كانت بسيطة وجب أن تدخل فى فهمنا عارية غير محجوبة . وكل ما يصاحبها إنما هو حائل

---

(١) J. Bédier et P. Hazard, *ibid*, I, p. 215 ; P. Mesnard, "Du Vair et le Néostoicisme" dans *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 1928, p. 142 — 166.

(٢) Du Vair, *Traité de la Constance et Consolation des Calamités Publiques*.

(٣) Bréhier, *ibid*, I, p. 768.

(٤) Bréhier, *ibid*.

دونها . ومن أجل ذلك كانت الوسيلة المثلى لمعرفة طبيعة نفوسنا هى أن نسمو بها فوق الجسم وأن نجذبها كلها إلى ذاتها ، لكى يتم لها وقد عادت إلى ذاتها أن تعرف ذاتها بذاتها .. »(١) .

ونقول بالإجمال إن أهم طابع ميز هذه الرواقية الجديدة نزوعها إلى العمل ، ودعوتها إلى الهداية ، وبعدها عن الإذعان للقضاء والاستسلام للمقادير ، ومناداتها بوجوب الحياة حياة مستقلة تشتق أحكامها قبل كل شىء من الطبيعة والعقل لا من أحكام الدين .

ولم يخل الأخلاقيون الذين ليسوا برواقيين من نفحات رواقية تبدو فى نزوعهم إلى أن يجعلوا منبع الشرور فى الأحكام العقلية الفاسدة التى نستطيع تقويمها وإصلاحها . وهذه الفكرة التى نادى بها إپكتيتوس من قبل نجدها عند دوڤير إذ يقول : « إن ارادتنا لها من القدرة على التصرف فى آرائنا ما يمكنها أن لا تمنح إررار أو قبولا إلا لما ينبغى عليها . . . . وأن تناصر الأشياء التى تستبين صحتها وأن تمسك عن الأشياء المشكوك فيها وتتوقف عنها وأن ترفض الأشياء الكاذبة »(٢)

وهذه الفكرة الاپكتيتية نجدها أيضا عند شارون (Charron) فى كتابه « الحكمة » (١٦٠٣) ، وإن كان أثر « مونتنى » على « شارون » عظيما . وإذا كان « شارون » لا يريد أن يأخذ الحكمة بالمعنى المترفع المثالى عند الرواقيين الأوائل ، فهو مع ذلك يتطلب كشرط للحكمة « التحرر من

(١) Du vair, *Traité de la Constance, etc*, éd. Flach, p. 221 (cité par Bréhier, *ibid.* I, p. 769).

(٢) De Vair, *La Philosophie morale des Stoiques*, (citée par Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme, etc.*, p. 293).

أخطاء العالم ورذائله ومن الانفعالات والأهواء » والحرية التامة ، حرية النفس في الحكم وفي الإرادة[١] . وتلك هي نظرية إپكتيتوس . زد على ذلك أن هذه الحرية تصحبها القاعدة التي توصي بمراعاة قوانين البلاد وعاداتها وتقاليدها .

ب — الرواقية في القرن السابع عشر

١ — في المراسلات والأحاديث :

ذاعت الفلسفة الرواقية في القرن السابع عشر عن طريق المراسلات والمحادثات في المجالس والمجتمعات . ولعل من الخصائص التي ميزت تلك الرواقية ميل المفكرين إلى كتاب اللاتين وتفضيلهم على كتاب اليونان . وكان من حظ المذهب الرواقي حينئذ أن سارت على مبادئه صفوة الأوساط المهذبة الراقية . وأخذ الرواقيون يؤلفون في كل بلد جماعة أو حزباً أخلاقيا ومع ذلك كان للحزب الرواقي في كل بلد خصائصه القومية .

٢ — في فرنسا :

ففي فرنسا أصبحت الرواقية ، في عهد « بلزاك » و « كُرْنيْ » و « ديكارت » ، « مدرسة النفوس الكبيرة » كما قال بعض الكتاب . وتشتم رائحة تلك الرواقية الفرنسية في رسائل « بلزاك » إلى مراسليه الأجانب ، وفي رسائل « ديكارت » إلى الأميرة « اليزابث » . غير أنه قد يلاحظ أن للفضيلة الرواقية في فرنسا طابعا خطابيا متوترا مصطنعا ، إذا

---

(١) Charron, *La Sagesse*, livre II, ch. 1 et 2.

صح هذا التعبير . ولعل ذلك هو الذى حمل « پَسْكال » على أن يصفها بأنها « حركات كحركات المحموم ، لا يستطيع أهل الصحة تقليدها » ، وجعل « مالبرانش » يقول عنها إنها « طلاء لا يخدع إلا أبصار من لا يدرسون ولا يعرفون الطبيعة »[1] .

٣ — فى انجلترا وهولندا :

ونسمع صدى الرواقية فى انجلترا عند « بيكون » ؛ ولكنها رواقية قريبة الشبه برواقية « مُنْتَنى » . غير أن الرواقية الإنجليزية لذلك العهد لم تكن تخلو عن عبوس وانقباض كما هو الحال عند « هوبز » .

وأثمرت الرواقية خير ثمراتها فى هولندا ، بلاد الأكاديميات والبشاشة واستواء المزاج . ولم تفتر جامعة « ليدن » عن تعليم الأخلاق الرواقية فى الدروس والمحاضرات . ولكن تلك الأخلاق كانت قد وجدت من قبل طريقها إلى القلوب ، فكانت عند بعض المثقفين رواقية باسمة مستبشرة ، فى حين أنها ساقت البعض الآخر إلى تحدى الغوغاء وطلب الاستشهاد من أجل الرأى . كان « چان دى وِتْ » يصرح بأنه « لافرق بين أن يوضع الإنسان فى الكفن كاملا سليما وبين أن يوضع فيه مقطعا إربا إربا » . وكان « سپينوزا » يقول : « إن الحكمة ليست تأمل الموت ، وإنما هى تأمل الحياة »[2] .

---

(١) راجع : Malebranche, *La Recherche de la Vérité*, livre III, ch. 4.

(٢) Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Paris 1902, p. 225.

الفصل الرابع

الرواقية وديكارت[1]

---

١ — ديكارت يفكر فى المذهب الرواقى :

يصيب الباحث فى مؤلفات ديكارت ما ينهض دليلا على اطلاع أبى الفلسفة الحديثة على فلسفة الرواقيين ومعرفته لرجالهم معرفة دارس مفكر لا معرفة ناقل محصل . فالفيلسوف الفرنسي يذكر اسم « زينون » واسم « سنكا » فى بعض رسائله ، ثم هو يكتب رسائله الأخيرة إلى الأميرة « اليزابث » فيعرض تصريحاً لنظرية سنكا فى الخير الأسمى[2] ، ويناقشها مناقشة تدل على أنه وقف على ما قرره الفيلسوف الرومانى وأنه أمعن فيه فكره . وديكارت يذكر مذهب « زينون » فى موضوع السعادة . ويرى أن « زينون » محق فى اعتباره أن أسمى الخيرات هو ممارسة الفضيلة ، لأن الفضيلة وحدها من بين سائر الخيرات إنما تتوقف على إرادتنا

---

(١) يراجع فى هذا الصدد ما كتبه « بروشار » الذى ذهب إلى تأثر ديكارت بالفلسفة الرواقية ، وما كتبه « هاملان » الذى يعارض دعوى « بروشار » ، وما كتبه « لابرتونيير » الذى رأى أن الأخلاق « النهائية » عند ديكارت عبارة عن مزيج بين المثل الأعلى الابيقورى والمثل الأعلى الرواقى :

Victor Brochard, " Descartes Stoicien " dans *Etudes*, p. 320-326 ; Hamelin, *Système de Descartes*, 2e éd. 1921, p. 382 sqq. ; cf aussi Labertonnière, *Etudes sur Descartes*, t. II, p. 69 sqq.

(٢) Descartes à Elizabeth, 4 Août 1645 (Descartes, *Lettres sur la Morale*, éd. Chevalier, 1935, p. 60 sqq.

وتصرفاتنا(١). ولكن «زينون» فى نظر ديكارت — قد أسرف فى اعتباره جميع الرذائل متساوية بلا تفريق ، حتى ليعسر أن يكون لزينون أتباع إلا من ذوى المزاج العابس ، أو ذوى الأرواح المجردة عن الأبدان(٢). والرواقيون يخطرون ببال ديكارت حين يتحدث فى كتابه « مقال فى المنهج » عن « أهل الأوثان الأقدمين » ، وحين يمتدح حسن سيرتهم وجميل خصالهم . ولعله يعنى أهل الرواق حين يوجه اللوم إلى مذاهب الأخلاق القديمة ، وحين يرميها بأنها « ضرب من الصلف ، أو جمود العاطفة ، أو القنوط »(٣) . ويشير ديكارت إشارات أوضح إلى أصحاب الرواق فى موضع آخر من « مقال فى المنهج » فيصفهم بقوله : « أولئك الفلاسفة الذين استطاعوا فى الزمن الغابر أن يخلصوا من سلطان الحظوظ ، والذين أمكنهم — رغم آلام الفقر والفاقة — أن يتقاسموا السعادة مع الآلهة »(٤) .

٢ — نظرية المعانى الفطرية :

والحقيقة أن ديكارت قد تأثر بالرواقية فى دراساته الأولى . فالنزعة الأولى التى تتجلى عنده فيما خلف من كتب الشباب هى فكرة عن العقل تخالف نظرية « المدرسيين » فى أكثر من موضع : فديكارت فى كتاب « الخطرات الخاصة » لا يرى العقل صفحة بيضاء تنطبع فيها معروضات الحواس ، ولا قالبا فارغا تصب فيه الأشياء من الخارج ، بل كان يرى أن

---

(١) Descartes à Elizabeth, 18 Août 1645 (éd. Chevalier, p. 72).

(٢) Descartes, *ibid.*, (éd. Chevalier, p. 73).

(٣) Descartes, *Discours de la Méthode*, lère partie (éd. Adam et Tannery, t. VI, p. 8).

(٤) Descartes, *Discours*, 3e partie (éd. A. — T., t. VI. p. 26).

الإنسان يجد فى نفسه معانى مطوية ، كامنة فيها كون النار فى الحجر الصوان ، وأنها بمثابة بذور الحقيقة ، أو العناصر الأولى المشتملة على كل معرفة مستقبلة . وهذا يفسر لنا لِمَ يوفق الشعراء أغلب الأمر فى عرض الأفكار فى حين أن الفلاسفة قد يخفقون : ذلك أن الشاعر يستطيع بما لحماسته من وثبات وما لحدسه من حرارة أن يثير فى النفس الإنسانية الحقائقَ الكامنة فيها ، فيجعلها تتدفق تدفق النبع ، أو تطاير كما يتطاير الشرر عند ما تُقدَح النار بالزِّنْد[١] .

إذن فقد أحسنت الطبيعة صنعا . وضعت فى الإنسان هذه الأصول الأولى لكل حقيقة . واستبقته فترة طويلة فى حال البساطة الأولى . والإنسانية وإن لم تكن قد شعرت دائما بالكنز الثمين الذى تحمله فى طواياها ، إلا أن نور الفطرة كان لا بد أن يسطع فى الأوقات العصيبة ، فكان نوراً عقليا . نزع أوائل القوم إلى الفضيلة وآثروها على الرذيلة ، كما آثروا «الخير» على «النافع» ؛ وانتهى الأمر فى عهود اليونان السحيقة ، فأدركت بعض الأذهان المتفوقة ماهيةَ الفلسفة والرياضيات[٢] . وما دام الأمر كذلك فقد وجب علينا لبلوغ الحقيقة أن نظفر بما كانت العقول عليه منَ صفاء أول ، ونور نقى ، وفطرة سليمة ، وأن نستخلص منها فنا عقليا من فنون الكشف والاختراع .

ونظرية المعانى الفطرية على نحو ما نجدها فى «الخطرات الخاصة» لم يستعرها ديكارت — كما ذهب البعض[٣] — من الأفلاطونيين الذين عاشوا

---

(١) Descartss, *Cogitaitones Privatae*, (éd. Adam et T., t. X, p. 217)

(٢) Descartes, *Regulae*, (éd. A.—T., t. X, p. 376).

(٣) L. Blanchet, *Les Antécédents historiques du "je pense, done je suis"*, 1920.

فى عصر النهضة أمثال « چيوردانو برونو » و « كمپانلا » ، بل إنها — كما قال الأستاذ « جلسون » — نظرية قد وردت على لسـان ديكارت حاملة طابع أصلها الرواقى[١] . أضف إلى هذا أن تلك النظرية كانت ذائعة أيام ديكارت فى الأوساط الفلسفية والأوساط الدينية ، وعند جماعة الأخلاقيين من المشتغلين بإعادة مذاهب الرواقية وصبغها صبغة مسيحية . ولقد عرف ديكارت مذاهبهم وتأثر بها ، ويشهد بذلك شهادة قاطعة رسائـله إلى الأميرة « اليزابث »[٢] . وقد يكون ديكارت وجد تلك النظرية عنـد « چوست ليپس » الذى أذاع المذاهب الرواقى قبيل عهد ديكارت . على أن المؤرخين يذكرون أن ديكارت خالط « الـكردينال دوبيرول » مؤسس الأراتوار ، وتلميذه « چيبيف » ، وهما من أوائل رجال الدين الذين اعتنقوا هذه النظرية[٣] .

٣ — العقل الصريح :

وأول مؤلفات ديكارت رسالة فى «دراسة العقل الصريح» "Studium bonae mentis" ؛ وهى تحتوى — فيما يقول « باييه » — على «اعتبارات عن رغبتنا فى المعرفة وعن العلوم ، وعن استعداد النفس للتعلم ، وعن المنهج الذى ينبغى مراعاته لاكتساب الحـكمة ، أعنى لاكتساب العلم والفضيلة معاً ، وذلك بإضافة وظائف الإرادة إلى وظائف التعقل »[٤] . و« العقل

---

(١) Gilson, *Sur le rôle de la pensée médiévale sur la formation du système cartésien*, 1930, p. 265 - 266.

(٢) cf. F. Strowski, *Pascal et son temps*, I, p. 113-120 (3e éd. 1909).

(٣) E. Gilson, *Etudes rur le rôle de la pensée médiévale, etc.*, p. 33 sq. ; Gilson "L'innéisme cartésien et la théologie", dans *Revue de Métaphysique*, 1914, p. 456 sqq.

(٤) Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, 1691, t. II, p. 406.

الصريح » "bona mens" هو الذهن القادر على طلب الحقيقة والاهتداء إليها ، هو العقل الذى لم تستطع الأخطاء الموروثة أن تطمس فيه نور الحق ، وهو الذى يقتحم السبيل القويم فى إقدام ، ملقيا عن عاتقه حمل التحصيل الخداع والعلم المبهرج . فالعقل الصريح إذن هو العقل الذى نستولى به على ما عندنا من مبادئ فطرية ، وهو الذى يعيننا على أن نستخلص منها نتائجها . وهو بالجملة العقل الذى يدخلنا فى نطاق الطبيعة وينظمنا فى سلكها[١] . ولا شك أن هذه النظرية رواقية فى معناها[٢] .

على أن « العقل الصريح » تعبير مشهور استعمله الرواقيون القدماء ، واستعمله سنكا فى أغلب الأحيان ، كما استعمله الرواقيون فى عصر النهضة ، ولا سيما « چوست ليپس » عند الكلام على نظرية المعانى الفطرية[٣] . وإذا كان ديكارت يصرح بأن فينا بذور العلم كالنار فى الحجر الصوان ، وأن الفلاسفة يتعهدونها يقدح العقول والأذهان[٤] . فإن « چوست ليپس » الرواقى قد قال من قبل بأن « فى نفوسنا شررا وبارقات ، وبذورا ونزوعا إلى الفضيلة . . . »[٥]

٤ — التأثر بالرواقية فى مواضع أخرى :

وإنا لنكاد نلمس أثر الرواقيين قويا فى كتاب « الخطرات الخاصة » :

---

(١) Pierre Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, 1936, p. 7.

(٢) انظر هنا نظرية المعرفة الرواقية ص ٧٠ — ٧١ .

(٣) Juste-Lipse, *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*, I, p. 157.

(٤) Descartes, *Cogitationes Privatae*, (A. - T., t. X, p. 217) : "sunt in nobis semina scientiae ut in scilice, quae, per rationem a philosophis educantur".

(٥) Juste-Lipse, *Manuductio*, I, 158 : "Ignicubos, scientillas, semina, impetus ad virtutem habemus" . . .

ففيه عبّر ديكارت عن وحدة العالم بعبارات لا تخلو من نفحات من مذهب وحدة الوجود « البانتيزم » إذ يقول : « إن القوة الفاعلة والمحبة والمودة والانسجام كلها شيء واحد في الطبيعة »[١] . وفي ذلك الكتاب أيضا ذِكرٌ لمسألة الانفعالات النفسية ، وفيه أخيراً نظرةٌ شديدة الأرستقراطية عن الحكيم . وكل هذا لا يدع سبيلا للشك في الأصل الرواقي لهذه الآراء[٢] .

وإذا كان ديكارت قد قرأ مؤلفات « جوست ليبس » فلا بد أيضاً أن يكون قد قرأ مؤلفات « دوڤير » الذي يلمس أثره لا من حيث الآراء فحسب بل من حيث الأسلوب الكتابي أيضا . فكتاب « دراسة العقل الصريح » إنما هو محاورة يتفلسف فيها ديكارت لصاحب له ، كما هو الشأن في كتاب « دوڤير » في « الثبات وفي التأسي عن المصائب العامة » الذي ذكرناه . ثم إن ديكارت يطلق إسم « موزايوس » (Musaeus) على ذلك الصاحب كما هو الحال في كتاب « دوڤير »[٣] .

على أن « المنهج الشامل » عند ديكارت يكشف أيضاً عن أثر من آثار « دوڤير » . ولا أدل على ذلك من مقارنة بعض نصوص المنهج الديكارتي بنصوص من كتب « دوڤير »[٤] . قال « دوڤير » : « يجب أن نتقبل

---

(١) Descartes, *Cogitationes*, (A.-T., t. X, p. 218) ; "una sst in rebus activa vis, amor, charitas, harmonia".

(٢) Pierre Mesnard, *ibid*. p. 8.

(٣) P. Mesnard, *ibid.*, p. 9-10

(٤) يذكر الأستاذ « جلسون » تسعة أشياء استعارها ديكارت في كتابه « المقال في المنهج » من كتاب « جوست ليبس » المسمى « المرشد إلى الفلسفة الرواقية » . وأغلب هذه الآراء استعارها ديكارت بنصها .

(Descartes, *Discours de la Néthode*, texte avec un commentaire de Gilson, p. 130, 131, 248 — 254, 261, etc).

ما نراه في وضوح حقا ، وأن ننكر ما يتضح بطلانه . وينبغى فى الأشياء التى يرتاب فى أمرها أن نحكم عقولنا حتى نجد سبباً مايدعونا إلى اليقين[١] .

٥ — « البحث عن الحقيقة » و « قواعد لهداية العقل » :

والذى يسترعى الانتباه أولا فى كتابى ديكارت «قواعد لهداية العقل» و « البحث عن الحقيقة » ، هو أن الآثار الرواقية ، وإن يكن لها بعدُ أهميتها التى لا يستهان بها ، لم يعدْ لها مع ذلك صورة الآراء المستعارة أو المعلومات المحفوظة ، بل جاءت فى الكتابين بمثابة المقومات التى يتألف منها شيء جديد : فقارئ الكتابين لم يعدْ يرى «الحكيم» بالمعنى القديم ، بل يرى « الرجل الفاضل » بمعنى القرن السابع عشر . نعم إن الكتابين لا يفتآن يذكران « بذور الحقائق الأولى الفطرية » ، ولكن فكرة «بذور العلم » أضحت فكرة « النور الفطرى » عند ديكارت[٢] .

ألم يقل أقطاب الرواق أنفسهم بضرورة الإنصات إلى الفطرة والرجوع إلى الطبيعة ؟ إذا كان الأمر كذلك ، وكانت كل معرفة حقة قد حُددت بأنها المعرفة اليقينية البديهية ؛ فإن الحقائق مستقلة عن الأشخاص الذين عبروا عنها بالجمل والعبارات ، ولا بد أن تجد عند الناس قبولا ، وإن كانت لم ترد على لسان أفلاطون ولا أرسطو : مثلها فى ذلك مثل قطع النقود لا يرفع من قيمتها ورودها من خزينة الصارف ، كما لا ينتقص منها خروجها من كيس

---

(١) "Nous devons consentir à ce que nous voyons évidemment vrai, nier ce qui est évidemment faux et, en choses douteuses, surseoir notre jugement jusques à ce que nous trouvions quelque raison qui nous en assurez" *(La Philosophie Morale des Stoiques*, éd. de 1603, p. 55)

(٢) Descartes, *Regulae,* II, III, XII (A. - T., t. X, p, 364 — 365 ; 368 ; 425).

الفلاح[١] . من أجل هذا إذا أردنا الجواب الشافى على أسئلة مجرب محنك أو عالم وافر المعرفة لم نكن بحاجة إلى أحد غير « أودُكْس » (Eudoxe). وهو شخصية وضعها ديكارت فى محاورة « البحث عن الحقيقة » لتمثل « الرجل ذا الذهن العادى ، الذى لم يفسد حكمه أى اعتقاد باطل ، والرجل الذى يملك عقله كله صافيا نقيا كما تلقاه من الطبيعة »[٢] .

٦ — الحكمة الرواقية والحكمة الديكارتية :

وديكارت ينزع هو أيضاً كالرواقيين إلى فكرة عن الحكمة تلتقى فيها جميع المعارف البشرية ، ولا تكون قاصرة على الموضوعات الجزئية أو الأبحاث الخاصة ؛ إنما الدراسة عنده دراسة الكل ، ودراسة الفن الأعلى الذى يشمل جميع الفنون الأخرى : تلك هى الحكمة الشاملة التى ينبغى أن يقاس كل شىء بالنسبة إليها ، والتى تنشأ عنها الإرادة العالية ، واستقامة الفكر والعمل[٣] .

كانت فكرة الحكمة هذه ذائعة فى عهد ديكارت : إذ تضاءلت حينئذ نظرة « المدرسيين » إلى الحكمة الفلسفية ، وقد كانت عبارة عن معرفة الكون معرفة تأليفية بواسطة العلل العالية ، وحلت محلها نظرة جديدة ترى فى الحكمة « فن الحياة » (ars vivendi) على نحو ما كان يرى سنكا ، وعلى النحو الذى دعا إليه « مُنْتِنى » فى كتابه « محاولات » ،

---

(١) Descartes, *La Recherche de la Vérité*, (A.-T., t. X, p. 298).

(٢) Descartes, *ibid.*, p. 298.

(٣) P. Mesnard, *ibid.*, p. 18—20.

وما بسطه « شارون » فى كتابه « الحكمة »[١]. فإذا أردنا أن نتبين مكان هذه النظرية الديكارتية الناشئة فالأولى نسبتها إلى الفكر الرواقى . والواقع أن أصحاب الرواق — كما ذكرنا فيما سبق — كانوا يرون أن الحكمة هى غاية الفلسفة ، والفلسفة هى علم الأمور الإلهية والبشرية ، فهى علم جميع المعارف من منطق وطبيعيات وأخلاقيات[٢] . وهذه الحكمة إنما ترجع قيمتها إلى ما بين أجزائها من تماسك واتساق ؛ وأن خصائص المعرفة عند الرواقيين — كما قال الأستاذ « روبان » — هى « وجود فكرة الرابطة والتأليف ، وفكرة الكل الذى يربط الأجزاء برابطة أشبه بالرابطة البيولوجية »[٣] .

فديكارت إذن قريب من الرواقيين كل القرب حين ينسب إلى الحكمة بحوث الكيمياء ، والبيولوجيا ، والفلك ، والأخلاق ، وحين لا يجعل لهذه العلوم كلها قيمة إلا بالقياس إلى الحكمة وحدها ، وحين يجعل تلك الحكمة التى تشمل مجموع الأشياء تذهب من نفسها فى نمو واطراد ، متناولة العلم والفضيلة فى آن واحد[٤] .

٧ — نظرية الحكم والإرادة :

ولديكارت نظرية فى « الحكم » تلائم نظرية أهل الرواق كما بسطها

---

(١) cf. Gilson, *Commentaire sue le Discours de la Néthode*, p. 93.
على أن « شارون » يرى أن العلم والحكمة شيئان مختلفان جد الاختلاف ، وقلما يتمشى الاثنان جنباً إلى جنب ، أما الحكمة فلا تعدلها جميع علوم الدنيا .
(Charron, *La Sagesse*, livre III, ch. XIV, art : 14)

(٢) cf. Bréhier, *Histoire de le Philosopnie*, I, p. 300.

(٣) Robin, "La Théorie de la Connaissance chez les Postaristotéliciens", (Cours inédit professé en Sorbonne en 1923 — 1924).

(٤) cf. Descartes, *Regulae*, I, (A.-T., t. X, p. 360).

إبكتيتوس : يرى ديكارت أن التصديق الذى هو مدار الحكم شىء مرجعه لا إلى العقل ، بل إلى الإرادة . وهو يقول : « إننى بالإدراك الذهنى وحده لا أثبت ولا أنفى شيئا ما ، وإنما أتصور معانى الأشياء التى أستطيع أن أثبتها أو أن أنفيها »[1] . « والإرادة هى التى تمنح الأشياء التى يتصورها الذهن تصديقاً وإقرارا . فالحكم إذن فعل إرادى[2] . ولكن الإرادة تمتاز بأنها حرة ؛ وأنها لا متناهية ولا شىء يحد من قوتها[3] . وفى هذه القوة اللامتناهية عظمتنا ؛ وخيرنا الأسمى ليس شيئاً آخر غير استقامة إرادتنا.

على أن ديكارت يرى رأى الرواقيين فى أننا لا نملك إلا آراءنا وأفكارنا وتصريفنا إياها . وهو يسلك سبيل الرواق حينما يصرح بأنه إذا كانت الأفكار والمدركات الذهنية واضحة لا غموض فيها فلا محيص للإنسان من التصديق بها[4] . وهذا التصديق الذى يكاد يكون اضطراريا لم يمنع ديكارت من التصريح بأننا مع ذلك مختارون فى أحكامنا لا يقهرنا شىء ، كما لم يمنعه من أن يشيد بما أوتى الإنسان من حرية الإرادة والقدرة على الفعل « مما يجعلنا إلى حد ما شبيهين بالإله ، مستعلين على سائر رعاياه »[5] . فديكارت يعتقد أنه « يكفى أن نحكم حكما حسنا لكى نعمل عملا حسنا »[6] : ذلك أن اليقين الذى يفيد الإثبات مثال الفعل الإرادى عند ديكارت . والرضى بالخير كالرضى بالحق . فكما أن معرفة الحق بوضوح بمنزلة عدم القدرة على الامتناع عن إثباته ، فكذلك معرفة الخير بوضوح تفيد عدم القدرة على الامتناع عن إرادته والرضى به .

---

(١) Descartes, *Méditations*, IV.

(٢) Descartes, *Principes*, I, 34.

(٣) Descartes, *Méditations*, III.

(٤) cf. Brochard, *Etudes*, p. 323 ; Laberthonnière, *Etudes sur Descartes*, I, p. 418.

(٥) Descartes, *Oeuvres*, éd. Adam et Tannery. t. V, 85.

(٦) Descartes, *Principes*, I, 39 ; *Réponses aux 5es Objecttions*.

وظاهر أن هذه النظرية قريبة من رأى الرواقيين الذين ذهبوا — كما رأينا فيما تقدم — إلى أن الحكيم متى عرف الحق لم يكن له بد من الاعتقاد به ، ومتى تبيّن سبيل الخير فلا مناص من أن يسلكه[١] : لأن الخطأ والرذيلة إنما ينشآن من معرفة ناقصة .

ومدار هذا الرأى كله هو الفكرة السقراطية المشهورة : « الفضيلة تقوم على العلم » ، وقد نادى بها جميع تلاميذ سقراط فى العصر القديم ، وأقرها « أبو الفلسفة الحديثة » حين ذكر قولهم المشهور : « كل آثم جاهل »[٢] ، ومعنى هذا أن أفعالنا تأتى دائماً مطابقة لأحكامنا ، ما لم يكن هنالك عائق خارجى . وبعبارة أخرى أن الحرية الإنسانية إنما مدارها على حرية الحكم .

٨ — نظرية الحرية الإنسانية :

والحق أن ديكارت كان حريصاً على إثبات الحرية الإنسانية : فكثيراً ما كان يردد تصريحه بأن للإنسان من نفسه القدرة على أن يفعل الشيء أو لا يفعله ، دون أن يخضع فى الفعل أو الترك لقوة من القوى الخارجة عن إرادته : « فمن البيّن أن لنا إرادة حرة تستطيع حين تشاء أن تعطى إقرارها وتصديقها أو لا تعطيه »[٣] . فإلينا إذن مرجع ما نريد وما لا نريد من غير اضطرار .

---

(١) cf. Epictète, *Entretiens*, I, 28 : III, 3.

(٢) "omnis peccans est ignorans", Lettre à Mersenne (A. - T., t. I, 366) et Lettre au P. Mesland (A. - T., t. IV, 117).

(٣) Descartes, *Principes*, I, 29 ; "il est si évident que nous avons une volonté libre qui peut donner son consentement ou ne pas le donner qnand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de mes communes notions".

لكن ما علاقة الحرية الإنسانية بالتدبير الإلهى ؟

أثبت ديكارت فى كتاب « المبادئ » من جهة أن خالق وجودنا هو الله مطلق الكمال والذى لا يمكن أن يكون أراد إضلالنا[١] . ومن جهة أخرى أن الأخطاء التى نتعرض لها إنما منشؤها استعمالنا الحرية التى وهبنا الله إياها[٢] . لكن إذا كان الله مطلق الكمال ، فهو كذلك عظيم القدرة : يشمل سلطانه الأشياء جميعا ، يتناول « أفعالنا » كما يتناول «طبائعنا»[٣] . وإذن فيظهر أن أفعالنا وطبائعنا ليست خاضعة لنا : وعلى ذلك يكون الله مصدر أخطائنا . ولكن هذا قول غير مستقيم : فهنالك نظرية أخرى لديكارت تقول بأن فى صدق الله وبعده عن الكذب والغش ما يكفل وجود الأشياء على ما هى عليه . وإذن فلا بد أن الله إذ دبر الأشياء منذ الأزل قد ترك مع هذا التدبير أفعالَ الناس حرة لا قهر فيها ولا جبر . وبعبارة أخرى لابد أن تتفق حرية الله مع حرية الإنسان .

لكن الأميرة « اليزابث » ، لم تستطع أن تتصور كيف يمكن أن تكون أفعال الناس حرة ، وأن تكون خاضعة لقضاء العناية الإلهية فى آن واحد . فأجابها ديكارت برسالة طويلة تفيد أن الله إذا كان قد دبر جميع الأشياء خارج نفوسنا وداخلها تدبيراً يقتضى أن تتجه إرادتنا إلى تصميمها تصميما ما ، فهذا ليس بمانع لإرادتنا من أن تتجه إلى التصميم وفقا لميلها الخاص ، أعنى وفق سجيتها دون أن تقهر على ذلك . وإذن فتدبير الله ، وهو سابق على تدبيرنا ، منصبٌّ على تحريك سجية إرادتنا ، من غير قهر لها . وإذن فهو لا ينال من حريتنا شيئاً ، بل يترك أفعالنا

---

(١) Descartes, *Principes*, I,29-30. (٢) Descartes, *Principes*, I, 35, 36.

(٣) Descartes, *Principes*, I, 38.

« حرة غير مقيدة »[1] .

والخلاصة أن ديكارت يرى أن الإرادة البشرية غير محدودة ولا معينة : لأنها حرة ، ثم هي في الوقت نفسه محدودة ومعينة : لأن الله هو محركها وهاديها في كل خطوة تخطوها[2] ، وذلك هو الذي بدا للأميرة « اليزابيت » شيئاً يعسر التوفيق بين وجهيه المتعارضين . لكن ديكارت في رسالة أخرى بتاريخ ٣ نوفمبر سنة ١٦٤٥ كتب يقول : « أما الحرية فأعترف أننا إذا نظرنا إلى أنفسنا لم يسعنا إلا أن نعتبرها مستقلة . ولكن إذا نظرنا إلى قدرته وإحاطته بكل شيء لم نستطيع إلا أن نعتقد أن جميع الأشياء راجعة إلى الله مستندة على قدرته . وإذن فحريتنا لا تخرج عن ذلك .... وكما أن علم الله لما يحصل ينبغي أن لا يحول بيننا وبين أن نؤمن بحرية إرادتنا : لأننا نشعر بها في نفوسنا ويشهد لها وجداننا — فكذلك معرفتنا بحرية إرادتنا ينبغي أن لا تحملنا على الشك في وجود الله .... لكن الاستقلال الذي يخالج نفوسنا ويشعر به وجداننا ، والذي يكفي لأن يجعل أفعالنا مستحقة للمدح أو للذم ، هو استقلال لا يتنافى مع خضوع من نوع آخر : وهو خضوع جميع الأفعال لله »[3] .

ذلك هو الحل الذي انتهى اليه ديكارت : ومداره أنه جعل الحرية تقوم على عملية الحكم نفسها[4] . ومحاولة ديكارت لحل تلك المشكلة تذكرنا من وجوه كثيرة بمحاولة « كروسيوس » الرواقي حين أراد أن يوفق بين

---

(١) Descartes, *Priucipes*, I, 41.

(٢) J. Laporte, "La liberté selon Descartes", dans *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1937, P. 159.

(٣) Descartes, *Oeuvres* (éd. A.-T., t. IV, 332 — 333).

(٤) Hamelin, *Système de Descartes*, p. 307.

« القَـدَر » وبين حرية الاختيار . قال كروسيپوس إن أفعال الناس وإن تـكن واقعة تحت حكم « القدر » إلا أنها حاصلة عن إراداتهم الحرة . وما « التصور المحيط » القاهر الذى يستولى على النفس فيحملها على الإذعان والتصديق إلا علة « مساعدة » لا أكثر فهو لا يفسر الأفعال الإنسانية(١) .

صحيح أن الرواقيين كانوا أميل إلى نزعات الجبر والضرورة . ولـكن « فيلسوف الحرية » نفسه لم يخل فكره من تلك النزعات . على أننا نستطيع أن نتساءل بهذا الصدد : مَـن مِـن الفلاسفة لا نجد عنده شيئاً من ذلك ؟

٩ — أخلاقيات ديكارت :

ويبدو ديكارت متأثراً بالرواقية أثراً ظاهراً فى كتابه « انفعالات النفس »(٢) ، مع أنه أعلن فى مفتتح الـكتاب بأن « ما قاله القدماء (عن الانفعالات) هو من الضآلة والبعد عن التصديق بحيث لن يكون له من رجاء فى الاقتراب من الحق إلا بابتعاده عن الطرق التى سلـكوها » ، ومع أنه لم يعتبر الانفعالات أمراضا نفسية كما قال الرواقيون(٣) .

على أن آثار الرواقية فى المذهب الديكارتى تتجلى بوضوح فى الأخلاق : فإننا نسمع فى مذهب ديكارت صدى صوت الرواقيين ، ونرى عنده أحيانا صورا من تعبيراتهم .

وديكارت يبذل جهده فى رسالة إلى الأميرة « اليزابث » للتوفيق بين

---

(١) راجع هنا فصل الطّبيعيات الرواقية ص ١٣٢ — ١٣٦ .

(٢) Descartes, *Traité des Passions*, art. 146 et passim.

(٣) cf. Bréhier, *Chrysippe*, p. 258 sqq.

مبادىء الرواق الأخلاقية ومبادىء « ابيقور »[١] . وليس أدل على الأثر الرواقى من القاعدة الديكارتية المشهورة التى أخذ الفيلسوف فيها على عاتقه « أن يسعى للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الحظ ، وأن يبذل جهده فى تغيير رغباته بدلا من تغيير نظام العالم ، وأن يروض نفسه على أن يعتقد أن آراء الإنسان وأفكاره هى كل ما يملك فى هذه الدنيا »[٢] . ولا شك أن هذه القاعدة « المؤقتة » قد اتخذت فى ذهن ديكارت صورة «نهائية» حاسمة : فهو يعبر عنها غير مرة فى رسائله ، إذ يقول فى إحداها : « إننا إذا دعونا الله فإنما ندعوه لا لكى يغير لنا شيئاً من النظام الذى قررته عنايته منذ الأزل ..... بل ابتغاء تحقيق ما أراد الله منذ الأزل أن يتم بدعواتنا » [٣] . وقد يبدو فى كلام ديكارت أثر من آثار فلسفة ابكتيتوس حين يتعرض فى بعض رسائله للكلام عن « الأشياء التى تتعلق بقدرتنا واختيارنا ، كالفضيلة والحكمة ، والأشياء التى لا تتعلق بنا كالجاه والثروة والصحة »[٤] .

ولعل ديكارت أقرب ما يكون إلى الرواقيين حين يعرض لآراء العوام فى « الحظ » واعتقاداتهم بحصول الأشياء « بالصدفة » فينكرها وينفيها

---

(١) Descartes à Elizabeth, 18 Mai 1645 (A. - T., t. IV, p. 202) ; 18 Août 1645 (A. - T., t. IV, p. 271).

(٢) Descartes, *Discours de la Méthode*, 3e partie (A. - T., t. VI, p. 25—26) ; A Mersenne, 3 décembre 1640 A. - T., t. III, 248—249.

(٣) Descartes à Elizabeth, 6 Octobre 1645 (A. - T., t. IV, 316).

(٤) Descartes, Lettre à . . . , Mars 1638 (A. - T., t, II, 35—37). ويمكن مقارنة هذا برأى ابن قيم الجوزية فى الدعاء : إذ يرى أن كل مقدور إنما قدر بأسباب . فمتى أتى الإنسان بالسبب وقع المقدور ، ومتى لم يأت بالسبب انتفى المقدور . وهكذا كما قدر الشبع والرى بالأكل والشرب ؛ ومن أسباب المقدور الدعاء (« الجواب الشافى » ص ١٠١) .

نفياً قاطعاً[١] . ثم يدعو الناس إلى الاعتقاد بأن هنالك عناية إلـهية وتدبيرا حكيما قد رتب الأشياء منذ الأزل ترتيباً لا يتبدل ، فيحق علينا أن نعتقد أن جميع ما يحدث ضروري لنا ، ومحال أن يحصل على صورة غير الصورة التي قدرت لحصوله[٢] .

وجملة القول أن ديكارت عبر في أخلاقياته عن طائفة من الآراء الرواقية . وحسبنا أن نذكر بالاجمال رأيه في أن الفضيلة وحدها جديرة بالثناء ، وأن ماعداها — وإن كان له قيمة ما — لايسمو إلى مقام المدح والتعظيم ؛ ورأيه في أن السعادة متوقفة على استعمال العقل استعمالاً حسنا[٣] ، والتماس الوسائل التي تبعد عنا خوف الموت[٤] ، وتقريره بأننا لسنا منعزلين عن العالم ، بل نحن جميعا جزء من كون واحد ، وأنه « ينبغي أن نؤثر مصلحة الكل على مصلحة أشخاصنا »[٥] .

---

(١) Descartes, *Traité des Passions*, art. 146.

(٢) Descartes, *Traité des Passions*, art. 147.

(٣) Descartes, *Oeuvres*, (A. - T., t. IV, 265—266, 282—283).

(٤) Descartes, *Oeuvres*, (A. - T., t. IV, 440—441).

(٥) cf. Brochard, *Etudes*, p. 323. وانظر أيضا كتابنا عن « ديكارت » القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٢٦٥ — ٢٧١ .

الفصل الخامس

الرواقيـة عنـد سپينوزا

---

١ — نزعات رواقية :

أما الفيلسوف سپينوزا فقد تأثر بالرواقية كما تأثر بها سائر مفكرى القرن السابع عشر بأوروبا . ولقد بلغ من ذيوع فكرة هذا التأثر عند معاصريه أن أتهمه الفيلسوف « ليبنتز » بأنه يعمل على بعث الرواقية وإشاعتها فى الأوساط العقلية . وما نظن أن ليبنتز قد بالغ فى حكمه هذا : فالواقع أننا إذا دققنا النظر أصبنا فى فلسفة سپينوزا إلهاما رواقياً بعيد الغور حقا .

نلاحظ أن بين سپينوزا وأصحاب الرواق اتفاقا فى المزاج العقلى ، وفى الميول الأخلاقية ، بل فى تأمل الحياة .

تبين سپينوزا أن الحياة العادية باطلة تافهة ، فأخذ يلتمس السعادة المطمئنة ، وعقد العزم على أن يفرغ للسعى إلى « الخير الأسمى » الذى يجده الإنسان فى حياة السر والباطن ، وأن يظل حراً فى اتباع الحق أينما دعاه . من أجل ذلك كان لابد من الاهتداء إلى معتقدات تثبت على كل نقد : وذلك عن طريق تحليل الذهن الإنسانى تحليلا خالياً من الهوى ، وبخاصة تحليل الأهواء والانفعالات ، لكى يتسنى السيطرة على كل عنصر من عناصر الطبيعة البشرية . نقرأ فى بداية كتاب « اصلاح الذهن » الدواعى

التى حملت سبينوزا على أن يتفلسف : « عرفت بالتجربة أن جميع الأشياء التى يتواتر حصولها فى الحياة الجارية باطلة تافهة ، ورأيت أن الأشياء التى كانت سببا لخوف أوموضوعا لخوف ، ليس فيها لذاتها شىء حسن ولا قبيح ، أو أنها لم تشتمل عليه إلا بالنسبة للحركة التى تثيرها فى النفس ، فصممت آخر الأمر على أن ألتمس عسى أن يكون هنالك شىء هو خير حق ؛ ويمكن أن يكاشف الناس به ، ويمكن للنفس أن تختص به وحده ، حين تطرح جميع الخيرات الأخرى ، ويعود اكتشاف ذلك الخير واكتسابه بثمرة هى التلذذ الدائم بالسعادة العليا[1] » . صحيح أن الثروة والجاه واللذة الحسية من الأشياء التى يقدرها الناس فوق كل شىء آخر . لكن لهذه الأمور جاذبية تفوق بكثير الخير الحقيقى الذى نكسب منها . والمسرات التى نظفر بها من هذه الأمور ، حتى لو لم يلحقها أسف ولا ندم ، مسرات زائلة خاضعة للظروف الخارجة عن إراداتنا .

٢ — رواقية عقلية :

ولئن كان فى رواقية « سنكا » لهجة خطابة وبلاغة ، وكان على مذهب « ابكتيتوس » مسحة زهد وتقشف ، وفى رواقية « مرقس أوريليوس » رنة حزن وحنان ، وفى رواقية «ديكارت» ترفع واستعزاز — فرواقية « سپينوزا » عقلية ذهنية قبل كل شىء[2] .

والحق أن « سپينوزا » قد كلف بالعقل أشد الكلف منذ صباه ،

---

(١) pinoza, *De Emendatione Intellectus*, 1; trad. Appuhn : *(Oeuvres de Spinoza*, I, p. 224 *)*.

(٢) Couchoud, *Benoît de Spinoza*. 1902, p. 225; Dilthey, dans *Archiv der Gesch. d. Philosophie*, Band VII, 1894, p. 77.

وظل به هائماً طول حياته . ولعل مرجع ذلك إلى طبعه ومزاجه ؛ وربما كان لنشأته اليهودية ، لاسيما لدراسته لأخلاقيات الفيلسوف اللاهوتى « موسى بن ميمون »[1] ، دخل فى منحاه العقلى الصريح .

ذلك أن « سپينوزا » لا يفتأ يشيد بالعقل ، ويجعل له فى فلسفته المكان الأول ، وكلامه أصرح ما يمكن أن يكون دلالةً على هذا . فلنستمع إليه يقول : « لا تقوم للحياة العاقلة قائمة من غير عقل ، ولن تكون الأشياء حسنة مالم تكن تهيئ استعمال الفكر » .

ولقد جعل « سپينوزا » أساس الأخلاق تطهير العقل وتخليصه مما يمكن أن يلابسه من عوارض خارجية . وما علينا لكى نتبين ذلك إلا أن نقرأ رسالته « فى إصلاح الذهن » "De Emendatione Intellectus"

٣ — العقل والفضيلة :

عرّف « سپينوزا » الخير بقوله : « هو مطابقة رغبة الفرد لمصلحة الجماعة » ثم قال : « الخير فضلا عن هذا هو العقل والفهم » . فمن الخير أن تفهم الأشياء ، ومن الشر أن لا تفهمها[2] . والفهم هو الفضيلة الأولى التى يطالب بها الناس جميعاً . وأبسط أفعال الفضيلة أفعال عقلية . وكلما ارتقى الإنسان فى مراتب العقل أدرك الملاءمة بين خير الفرد وخير الجماعة التى يعيش بينها — وظاهر أننا نشم فى هذا الجزء من فلسفة « سپينوزا » نفحات رواقية . ذلك أن « الرجل الحر » — فى نظر هذا الفيلسوف — ليس هو ذلك الحكيم الذى يعتزل الناس ويستكفى بنفسه عنهم ، بل إن

---

(١) Spinoza, *Ethique*, IV, 26, 27.

(٢) Spinoza, *Ethique*, IV, 73.

الإنسان فى المدينة ، حيث يعيش فى ظل القانون ، أكثر حرية منه فى العزلة حيث لا يخضع إلا لشخصه[١] .

و« سپينوزا » لا يفتر يتحدث عن العقل كما يتحدث عن فضيلة أخلاقية حقة . وبينما يرى « ديكارت » أن تعقل الإنسان وتفهمه لما يدور بنفسه هو نوع من « السماحة » النفسية ، يذهب سپينوزا إلى أن تعقل الإنسان وتفكره مطلقا ضرب من الشجاعة[٢] : فمن الشجاعة أن تفهم الأشياء على ما هى عليه ؛ والواقع أن هذا من ممارسة الفضيلة عند الرواقيين : فليس المطلوب منا أن نغير نظام الكون ، بل الواجب أن نسعى لفهمه ؛ والعقل عُدتنا لذلك ، ومن شأن العقل أن ينزه نفوسنا عن الحقد والكراهية ، ويخلصها من دواعى الشفقة ، ويبرئها من كل همّ وغم .

٤ — تفـــاؤل :

ومهما يكن الأمر فشيمة العقل عند الفيلسوف هى القداسة والفرح . وينبغى أخيراً أن لا ننسى أن « سپينوزا » من المتفائلين : فهو يرى أن الرغبة فى الحياة لا تفترق عن الرغبة فى تفهم الأشياء والفرح بالتفكر فيها . وهو يرى لذلك أن « الرجل الحر » ، يعنى الرجل الذى لا تستعبده الظنون والشهوات ، والذى يعرف حقا ما يفعل ، هو الرجل الذى يرغب فى الحياة ويُقبِل عليها ، فلا الشر يخطر بباله ولا الموت يدور بخاطره .

ذهب أفلاطون إلى أن التفلسف الصحيح إنما هو التفكر فى الموت ؛ وقد جعلت المسيحية من فكرة الموت أفضل ما يهيئ المرء للحياة الأبدية . أما سپينوزا فيرى ، كالرواقيين ، أن الموت ليس بشىء ، بل الموت آخر

(١) Spinoza, *Ethique*, IV, 73.

(٢) Spinoza, *Ethique*, IV, 73.

ما يفكر فيه الرجل الحر : « ليست الحكمة هى التفكر فى الموت إنما هى التفكر فى الحياة »[1] .

٥ — وحدة الوجود :

ولئن كان « سبينوزا » يتغنى بالعقل كما تغنى به الرواقيون ، فمذهبه فى «وحدة الوجود» يجعله أشد اتصالا بهم من غيرهم من قدماء الفلاسفة. فقد قال أصحاب الرواق إن الله والعالم شيء واحد ، ولكن ذلك لم يمنعهم أن يقولوا أيضاً بأن الله ، وهو العلة الكامنة للعالم متصف بالعلم : فهو يعلم ذاته ، وهو إذن مباين للكون بوجه ما . بل لقد ذهب الرواقيون أبعد من هذا فأطلقوا على الله اسم « العناية » و« التدبير» الذى ينظم شئون العالم تنظيما متجها نحو الخير حتماً . وقريب من هذا مذهب «سبينوزا » : فالله عنده هو العالم نفسه ، ولكن هذا لا يمنع أن يكون الله متميزاً من العالم ، مباينا له مباينة العلة لمعلولها والجوهر لأحواله وعوارضه .

ولم يكن مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا مذهباً جديدا : فإن فكرة اتحاد الله والعالم قد عرضت بالطبع للأذهان التى سلمت بأن وجود العالم يفيد أن هنالك قوة خلق وتدبير ، ولكنها رأت أن فكرة الخلق المطلق غير معقولة . وقد قال الرواقيون قبل سبينوزا بوحدة الوجود : فاعتبروا تكوين العالم وترتيبه فعلا من أفعال العلة الواحدة (أو الله) فى المادة المتحدة بالله اتحادا لا انفصام له . وأفلوطين ، كبير ممثلى الأفلاطونية الحديثة الاسكندرانية ، أراد أيضاً أن يبيّن كيف أن الله الذى هو الواحد المطلق المنزّه عن مشابهة المخلوقات ، يخلق بسلسلة من الفيوض ، العقلَ ثم

---

(١) Spinoza, *Ethique*, IV, 67.

النفسَ المكونة للعالم ، وكيف ينتج عن ذلك أن مبدأً واحداً هو الذى تصدر عنه ، بضرورة طبيعية ، جميعُ الأشياء المتكثرة المتعددة . وليس ببعيد أن يكون شىء من مذهب « وحدة الوجود » الاسكندرانى قد وصل إلى سپينوزا عن طريق المذاهب اليهودية التى عرفها . ومن الممكن أيضاً أن صيغا من « الپانتيزم » الطبيعى — « بانتيزم » عصر النهضة الذى يتجلى فى أبهى صوره عند « چيوردانو برونو » — قد استرعت اهتمامه بتصورها الطبيعة واحدة لا متناهية ، أى أن لها صفات الألوهية . وسپينوزا نفسه منذ بداية نظره الفكرى قد نفى الثنائية ، وصرح فى قوة بأن الله والطبيعة موجود واحد .

ولكن سپينوزا أراد أن يسبغ على ذلك التصريح صورة تجعله على وفاق مع روح العلم الجديد : لذلك حاول أن يثبت ، على طريقة أصحاب الهندسة ، وبواسطة المعانى المستعملة فى تعريف الله ، أن الله هو الجوهر الواحد ، وأنه علة الأشياء ، بالضرورة عينها التى تجعله علةَ لذاته ، وأن جميع الأشياء التى هو علة لها منطوية فى وجوده[١] .

ومع ذلك فينبغى أن نلاحظ أن « سبينوزا » حين يقول بأن الله هو العلة الكامنة لا العلة البائنة للعالم[٢] لا يريد بذلك أن يكون الله موجودا فى الأشياء كلها كوجود النفس فى الجسم ، على نحو مايعبر أرسطو أحيانا . وإذا كان الرواقيون يقولون بكمون الله فى العالم ، ويعبرون عنه قائلين إنه روح العالم أو نفسه أو عقله ، وإذن فوجوده فى العالم كوجود

---

(١) V. Delbos, *Le Spinozisme*, 1916, p. 23 sqq.

(٢) " Deus ergo ist omnium rerum oausa immanens, non vero transiens" (*Ethique*, I, I8).

جزء منه[١]، فإن سبينوزا يرى أن الأشياء جميعها موجودة فى الله كما يوجد الأخص فى الأعم، وكما توجد الأجزاء فى الكل[٢].

٦ — الضرورة والحرية :

ولقد كان أشد ما أثر فى نفس سبينوزا هو ذلك النظام الكونى العام الذى به انتظمت الأشياء جميعا، وتلك الضرورة الطبيعية التى تحقق أفعالها رغم مشيئة الإنسان. ولقد بدا السبينوزا أن فى إمكانه من حيث هو كائن عاقل، لا أن يفهم تلك الضرورة فحسب، إذ يجعلها مذهبه فيقضى بذلك على كل خطأ ووهم، بل بمقدوره أن يبلغ فى حال من الحرية اللاشخصية، مرتبةَ الانسجام التام والاتساق الكامل مع الكون. من أجل هذا قال سبينوزا بالجبر الشامل، وأنكر أن يكون الإنسان فى أفعاله حراً مختارا، لأنه إنما يخضع لقوانين الطبيعة. وكان هذا الأمر من الدواعى التى ألهمت الفيلسوف فى سائر فلسفته : والواقع أننا إذا فرضنا بعض الحوادث أو بعض الأفعال مستقلة عن الله تعذرعلينا أن ندرك تلك الوحدة العقلية، وحدة الوجود التى تؤلف بين قدرة الله وقوانين الطبيعة.

وسبينوزا لا يحجم عن استعمال لفظ «القَدَر» بمعناه الرواقى، بمعنى ناموس الكون الذى لامحيص منه[٣]. لكن الذى يريد إظهاره هنا هو أن جميع الأشياء وجميع الأفعال، وإن كانت تنتج عن طبيعة الله، وبهذا المعنى يمكن أن يقال عنها إنها تحدث بمقتضى ضرورة محتمة لامرد لها،

(١) cf. Zeller, *Die Philos. der Griech.*, III, 1, p. 140 — 2; p. 151. (4e. édition).

(٢) H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1934, I, p. 323

(٣) H. Wolfson, *The Philos. of Spinoza*, I, p. 421.

إلا أن الله يجب أن نتصوره مبرأ عن الخضوع لأى قضاء أو قَـدَر . وفى ذلك يقول سپينوزا فى إحـدى رسائله : « لا أريد مطلقاً أن يكون الله خاضعاً للقضاء والقدر ، لـكنى أرى كل شيء يصدر عن طبيعة الله صدوراً ضروريا لامناص منه ، كما يرى الجميـع أنه ينتج عن طبيعة الله ذاته أن يكون مُدرِكا ذاتَـه ، ولاأحد ينـكر أن تلك نتيجة ضرورية ناشـئة عن طبيعة الله ، ومع ذلك فلا أحد يظن أن الله يعرف ذاته بمقتضى قوة قاهرة تجبره ، بل بحرية تامة وإنْ يكن تحقق تلك المعرفة بالضرورة[١] .

٧ — رواقية أخلاقية :

وكل شيء يكون الإنسانُ بطبيعته علةً فاعِلة كاملة له فهو حسن بالضرورة . ولـكن يستحيل على الإنسان أن لا يبقى جزءاً من الطبيعة ، ولـكنه يستطيع ، بمعرفته لما يلائمه فى الطبيعة معرفةً واضحة ، أن يحول كثيراً من الأشياء لمصلحته . وإذا تعارض السعى لمصلحته المعقولة مع سطوة الأشياء التى تطغى عليه ، يستطيع العقل بعد أن كان قوة غزو وفتح ، ان يصبح مبدأ قبول وإذعان . والعقل يجعلنا حينئذ نفهم مافى نظام الطبيعة من ضرورة ، ويحملنا على أن لانرغب إلافيما هو ضرورى فى ذاته ، ويجعلنا نجد فى معرفة الحقيقة ما كنا ننشد من رضى واطمئنان[٢] . وهذه الفكرة قد استعارها سپينوزا من الرواقيين ، ولـكنه حين جعلها قاعدة من القواعد الـكبرى لبلوغ السعادة فى الحياة الراهنة قد جردها من الطابع الغائى الصريح الذى ألقاه الرواقيون عليها ، بل رأى أن ضرورة الطبيعة هى

---

(١) Spinoza, *Lettres*, LXXV (trad. Appuhn : *Oeuvres de Spinoza*, t. III, p. 353).

(٢) Spinoza, *Éthique*, IV app., XXXII ; V, prop. VI.

ضرورة هندسية لا تحفل بالملائمة بين القوانين الطبيعية وبين مصالحنا في هذه الدنيا[١] .

٨ — الميل إلى الاحتفاظ بالنفس :

يقول سبينوزا في معرض حديثه عن الطبيعة الإنسانية إن القانون الذي يحكم الوجود الإنساني لا يمكن أن يكون مبدأ خاصاً بالإنسان ، فيجعل منه دولة في دولة ، بل إنه لا يمكن أن يكون إلا قانونا ينطبق على وجود طبيعي، وهو أن « كل شيء يسعى بقدر ما في وسعه للاحتفاظ بكيانه[٢] » . وجميع الميول الإنسانية ليست إلا تعبيرات عن ذلك السعي . وهذا المجهود الأصيل الذي يبذله كل كائن ، مهما كان ، للاستمرار في وجوده ، ينطوي على القانون الذي يفسر جميع أحواله . ويلاحظ أن الرواقيين هم الذين أثبتوا أن الميل إلى صيانة النفس والسعي إلى الأشياء التي تصلح لذلك البقاء هو القانون الأول للموجود الحي[٣] . ومن الراجح جداً أن سبينوزا استعار الأساس العام لقضيتة تلك من الرواقيين أو من التقاليد الرواقية . ولكن الرواقيين عرضوا ذلك القانون في صورة غائية صريحة، وجعلوا من موضوع الميل غاية تكاد تكون مستقلة عن الميل نفسه . وهذا التفسير الغائي للقانون ، ولا سيما عند تطبيقه على الكائنات الحية ، هو الذي رفضه سبينوزا[٤] ، كما أنكر القول بالقصد والغاية في حصول الأشياء .

والخلاصة أن سبينوزا ، قد جرى مجرى الرواقيين ، فصرح بواحدية

---

(١) Delbos, *Le Spinozisme*, p. 155.

(٢) *Ethique*, III, prop. VI.

(٣) Cicéron, *De finibus*, III, 5.

(٤) Delbos, *Le Spinozisme*, p. 116.

الروح والمادة ، واتحاد الله والعالم ، وهو ما يسميه « الطبيعة الطابعة » و« الطبيعة المطبوعة » . ثم هو قد ذهب مذهبهم فى الجبر المطلق أو ضرورة ارتباط العلل بعضها ببعض ارتباطا لا تنفصم عراه . ثم هو كالرواقيين قد التمس الحرية فيما هو بمقدورنا ، لا فيما يخرج عن طاقتنا : لأن العقل يفهم ضرورة الأشياء ، وإنما الشعور بتلك الضرورة هو عين الحرية . لكن سپينوزا قد خالف الرواقيين فى أكثر من مسألة : فرفض مذهب العلة الغائية فى الطبيعة وفى أفعال الله ، كما رفض مذهب « التدبير » أو العناية ، وهما مذهبان تمسك بهما الرواقيون ولم يريدوا بهما بديلا .

خاتمـــة

الفلسفة عند أصحاب الرواق هى علم الأمور الإلـهية والبشرية . والنظر والعمل عندهم أمران لا يفترقان : فمهمة الفلسفة من ناحية النظر أن تهدى الإنسان إلى تعرّف منزلته ومكانه من الـكون ، ومن ناحية العمل أن تعدّه لممارسة الفضيلة الحقة ، أعنى لأن يكون له تلك الحالةُ النفسية التى تحقق له استقلاله عن الأشياء الخارجية والتى تكفل له بذلك الاستقلال سعادة صحيحة .

أما المنطق فهو عندهم نوع من الجدل ، أو هو وسيلة من وسائل الذود عن المدرسة الرواقية ، وسلاح لصد هجمات الخصوم عن اعتقاداتها . والواقع أن ما امتاز به الحكيم عند أصحاب الرواق إيمانه بالحق إيماناً مطلقا ، وثقته منه ثقة لا تتزعزع . وأول منابع اليقين أو أول معيار من معايير الحق إنما هو « التصور المحيط » ، وهو التصور الذى ينشأ عن شىء حقيق موجود ، ويكون من البداهة بحيث لا تستطيع النفس إلا التصديق به والإذعان له .

وأساس الطبيعيات الرواقية هو ذلك المبدأ المشهور القائل بأن لا وجود إلا للأجسام . فـكل حقيقة هى جسم ممتـد ذو مقاومة ، وأما « اللاجسميات » التى طالما تكلم عنها أفلاطون وأرسطو فليست هى الأشياء عينها ، بل مايطلق على الأشياء أو ما يعـبّر به عنها . لـكن إنـكارا لأشياء اللاجسمية عند الرواقيين لا يفيد إنـكارهم للروحانيات . بل كل مافى الأمر أنهم يجعلون من الروح جسما من الأجسام . وقد نجد عند الرواقيين ما يناظر ثنائية أرسطو فى «الهيولى» و «الصورة» : وهذه الثنائية الرواقية عبـارة عن التمييز بين « الفاعل » و « المنفعل » : فأى جسم من الأجسام

المحسوسة المشهودة يرجع إلى الامتزاج بين جسم «منفعل» وجسم «فاعل» ، وإلى المداخلة التامة بين منفعل مؤلّف من المادة الجامدة (الأرض والماء) وبين فاعل هو روح أو « پنوما » مؤلف مَن خليط من عناصر ذات قوة (من الهواء والنار) صفاتها الذاتية هي «الكد» أو « الجهد » المستمر الذى يمسك الأجزاء . ومثل هذه الروح فى مرتبة منحطة هى التى تحدث تماسك المعادن ، وفى مرتبة أعلى منها تصبح الروح قوة نباتية عند النبات ، ثم روح الحيوان، ثم الروح الناطقة عند الإنسان . وفوق هذه جميعاً نجد الروح الأعلى أو الله . فالجسم عند الرواقيين وإن كان يسمى أيضاً « هيولى » (ὕλη) إلا أننا ينبغى أن لا يشتبه علينا أمره بما يسمى باسم « المادة » فى الفلسفات التى اشتقت من أرسطو ما يفيد فكرة الانفعال ، ويجمل بنا إذا أردنا أن نكون منصفين أن لا نطلق اسم « المادية » على مذهب الرواق ؛ وإنما المذهب الأبيقورى هو الأحرى بذلك الاسم .

والله عند الرواقيين نار أثيرية ، هى نار «فنانة» عاقلة منبثة خلال الكون كله تمسك عليه جميع أجزائه . ولكنها بعد فترات من الزمن معيّنة تلتهم الأشياء وتفنيها ثم تعيدها إلى الوجود كرة ثانية ثم ثالثة وهكذا . وهذه سلسلة من الدوران لا أول لها ولا نهاية . والله عند الرواقيين هو أيضا « العقل الكلى » الذى يدبر الأمور جميعاً ثم هو « القَدَر » الذى يحكم الأشياء ويربط العلل بالمعلولات على مقتضى نواميس ثابتة لا تتبدل ؛ وأخيراً هو « العناية » التى تضع كل شىء فى العالم على خير ما يمكن أن يكون

والحكمة إنما هى تأمل هذه الصورة عن العالم : فالحكيم يعرف أصله ويعلم أن عقله قبس من العقل الإلهى ، فله فضائل ذلك العقل . وبفضل هذه

المعرفة كان الإنسان راضياً عما يقع من الحوادث مهما كانت ، حتى المرض والنفى والموت ، إذا كانت هذه البلايا ضمن النظام الكونى الشامل. فالحكيم يقبل جميع ما يحصل له اختياراً لا اضطرارا . وبهذه المعرفة الصحيحة يتحرر الحكيم من جميع الشهوات من لذة وألم وخوف ورهبة ، وجميعها قائمة على غلط فى تقدير الشرور الحاضرة أو المستقبلة ، والحكيم إنما يشعر فى نفسه بالفرح : لأن الفرح بمثابة عاطفة عاقلة .

والرواقيون يبينون — وفقا لروح مذهبهم — كيف أن بداية هذه الحكمة وبذورها موجودة فى النزعات الطبيعية والميول الفطرية عند الإنسان. ذلك أن الإنسان يولد وبه ميل إلى المحافظة على نفسه : فهو يستعمل أولا عقله التماسا لما يكون له فيه منفعة . وذلك ميل من الميول السليمة . وما الحكمة والفضيلة إلا نوع من التعميم لهذه النزعة الفطرية : لأن الحكيم يرى بعقله أنه إذا أراد المحافظة على شخصه فذلك لأنه جزء من كل لا يستقل بنفسه عنه ؛ ومنذ ذلك الحين يوجه إرادته إلى المحافظة على ذلك الكل . ومن لم يبلغ الحكمة فعليه قبل ذلك واجبات ووظائف مرجعها إلى القيام بواجبات الوالد والمواطن والقاضى . . . التى تفرضها عليه الطبيعة . لكن الحكيم وحده لما كان يعرف الكون ، فإنه يقوم بأفعال مستقيمة ، ويمارس الفضيلة الصحيحة ، وينال ذلك الخير والفضل الكبير الذى لا يحفل معه بالخيرات الخارجية المزعومة .

وللإنسان بالإجمال مهمة فى الحياة إذا أداها نال الفضيلة والسعادة معا . ومهمته أن يسير فى حياته وفاقا للعقل ولنظام الطبيعة الخالد ، وبعبارة أخرى أن يكون سلوكه متسقا فى نفسه ملائما لطبيعته . وكل ما يؤدى بنا إلى هذه الغاية خير ، كما أن كل ما يبعد بنا عنها شر . وما عدا ذلك من صحة أو سقم

مجد أو خمول ، مسرة أو ألم ، وثراء أو فقر ، وحياة أو موت ، فكلها أشياء بالنسبة للحكيم على حد سواء ، إذ لا علاقة لها بالخير ولا بالشر . إنما خير الإنسان هو الفضيلة وشره هو الرذيلة ، وقديما قال سقراط إن الفضيلة والعقل شيء واحد : فالفضيلة كالعقل بسيطة مطلقة . وما دام الأمر كذلك فالفضيلة إما أن تكون للمرء وإما أن لا تكون له من غير تجزئة ولا انقسام : فالرجل لا يكون له من الفضيلة ثلثها ولا ربعها ، بل هو إما أن يكون له الفضيلة كلها وإما أن لا يكون له فضيلة بتاتا . ولا وسط بين الفضيلة والرذيلة : فمن كانت له فضيلة واحدة فله جميع الفضائل ، ومن كان له رذيلة واحدة فله جميع الرذائل . وكل ما خالف الحكمة الكاملة فهو الجنون المطبق .

إذا تقرر ذلك فالناس — فى نظر الرواقيين — طائفتان متمايزتان : طائفة الحكماء الذين لهم جميع الكمالات وجميع السعادات . وطائفة السفهاء الذين لهم جميع النقائص وجميع الشقاوات . وهذا هو الاعتبار الوحيد الذى يفرق بين أفراد البشر . أما ماسوى ذلك من فروق مزعومة كاختلاف الجنسيات واللغات والأوطان والأديان وما اليها ، فلا قيمة لها عندهم ولا يعتدبها : إذ الناس جميعا طبيعتهم واحدة ، وأصلهم واحد ، وهم من جهة عقولهم يشتركون جميعاً فى نظام واحد ، وينتسبون إلى إلـه واحد ، ويؤلفون دولة واحدة، حدودها الكون كله ، ورئيسها الله ، وقوانينها قوانين الطبيعة . وكلما استرشد الإنسان فى حياته بهذه القوانين العقلية الطبيعية التى يقر بضرورتها ويعمل على استتبابها أصبح رجلا حرا بأكمل معانى الحرية ، واستطاع أن ينال فى حياته سعادة الحكماء .

ذلك مجمل للفلسفة الرواقية . وقد أخذ عليها قلة الوحدة والاتساق بين

مختلف أجزائها : فالرواقيون يجمعون فى مذهبهم بين نظرية فى المعرفة مصبوغة صبغة حسية ، وبين نظرة فى الطبيعة يسودها مذهب وحدة الوجود، ثم هم يضيفون إلى هذه وتلك منطقا إسميا ، ويطمعون أن يضموا إلى ذلك كله أخلاقيات صلبة هى أقرب إلى « المثاليات » الخيالية منها إلى الحقائق الواقعة . . . وتلك لعمرى مهمـة شاقة . إذ لو سلمنـا بأن جميع الأفكار مصدرها الحواس فإن معنى « الواجب » مثلا من حيث هو معنى محض يذهب هباء ويعفى أثره ؛ وإذا كانت كل نفس موجة من موجات الحياة الـكونية فما مصير الحرية الإنسانية ، وقد استمسك بها الرواقيون وشادوا بذكرها ؟ ثم كيف نفسر فى مذهبهم بقاء الفرد وخلود الروح ؟

لـكن لـكى نفهم تلك الفلسفة على وجهها الصحيح ينبغى أن لا يغيب عن بالنا أن الرواقيين جاءوا إلى العالم اليونانى القديم فى زمن قل فيه نفوذ أفلاطون وأرسطو وركد فيه تيار نظريات المثل ونظريات الصورة . ولذلك نرى أصحاب المدرسة الرواقية يبدأون فلسفتهم معارضين مذاهب الأكاديميين والمشائين ، مفضلين عليهـا نظرات الأيونيين ، رافضين أن يروا الحقيقـة إلا فيما كان جسما أو مادة : إذ لا وجود عندهم إلا للأشياء التى لهـا فعل والأشياء التى تقبل الانفعـال . وبالجملة نراهم لا يقبلون إلا الوجود العينى المشهود المحسوس ؛ ونستطيع أن نقول مثل ذلك عن موقف الأبيقوريين . فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الإسكندرية شهدنا ظاهرة أخرى : شهدنا مذهب أفلاطون المثالى ينهض من مرقده محلقا فى سماء الفـكر ، مجانبا عالم الحس ، فلا يقبل من صنوف الأفعال إلا فعل الموجود العقلى المبرأ من المادة ولواحقها المنزه عن الجسم وغواشيه .

ولقد سارت الرواقية بعد ذلك فى طريق رحب فسيح الأرجاء ، متشعب

المسالك ؛ ولكن لعلها بهذا أوهنت من وحدتها وأضعفت من استقلالها .
واجتازت الرواقية أطوار توتر وارتخاء ، ومرت بها أعراض انقباض وانبساط : فهي تبدو لنا خلال التاريخ تارة منكمشة على نفسها ، حريصة على تثبيت الحدود بينها وبين المذاهب الأخرى ، وتارة تراها فاتحة صدرها مرحبة بغيرها ملتمسة حسن الجوار مع الأفلاطونيـة أو المشائية ، باحثة عن معنى مقبول لقصص الشعراء أو للميثولوجيا التقليدية ، حتى لقد أصبح من أنصار الرواقيـة « أحزاب اليمين » و « أحزاب اليسار » أو فريق المحافظين وفريق المجددين ...

أما حزب اليسار فى الرواقية فمن العسير أن نتبين عنده فكرة واضحة متميزة عن علاقات الفلسفة والميثولوجيا . و « ابكتيتوس » هو يقينا أحد أولئك الرواقيين الذين يتجلى عندهم ما انفقوا من جهود جبارة لصون الرواقية ورفعها إلى مستوى العقل والضمير ، ومع ذلك فإن لاهوت «ابكتيتوس» يفلت من التقسيمات الحديثة بين المذاهب لما فيه من امتزاج بين مناحى التأليه ووحدة الوجود وتعدد الآلهة(١) .

وأما حزب اليمين النازع إلى المحافظة على التقاليد فلعله ينتمى إلى تعاليم «زينون» ومنهجه ، وقد قلنا عنه إنه كان أقرب إلى منهج صاحب الدين الشرقى منه إلى منهج الفيلسوف اليونانى . والحق عند هذا الفريق ليس هو ما ينتج عن البرهان وانما هو ما يفرض موضوعا للاعتقاد مستقلا عن البرهان الذى قد يقام عليه بعد ذلك . وتلك العقلية ظاهرة عند« كروسيوس» الذى كان يقول لاستاذه أنه ليس بحاجة إلا إلى معرفة العقائد ، أما البراهين فيجدها بنفسه .

---

(١) Bonhoffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894, P. 28.

على أن فلسفة الرواقيين قد تبدو قريبة من المذهب المثالى (الايديالِزْم) وإن تكن قامت معارضة له . صحيح أن الرواقيين يتفقون مع «إبيقور» فى اعتبارهم الإحساس أساساً للمعرفة ، وفى رفضهم أى مبدأ آخر غير المبادىء الجسمانية . لكن بينا نجد «ابيقور» ينفى العقل من الطبيعة ، إذا بالرواقيين يرون العقل ينساب فى الطبيعة ويسيطر عليها . والرواقيون بهذا القول يؤيدون قضية هامة من قضايا المثالية «الايديالزم» ، ولذلك وجدنا الرواقية فى خلال تطورها تفسح صدرها لعناصر مستعارة من المذاهب المثالية . وفكر « پوزيدونيدس » الرحيب ، الذى تختلط فيه الرواقية بالأفلاطونية والارسطاطاليسية ، قد مهّد يقيناً لذلك المذهب التأليفى الذى تمّ فيما بعد بفضل الفلاسفة الاسكندرانيين .

على أن ما للرواقية من جلال الخطر انما يتجلى فى أخلاقياتها . فما نظن أن أحداً ينكر أن أهل الرواق أعلنوا من مبادىء الأخلاق أقومها وأهداها سبيلا . وحسبنا أن نشير إلى قولهم بوجوب الطاعة لحكم العقل ، والانصراف عن هوى الحواس ؛ ورأيهم فى أن الحياة صراع بين حرية الإنسان وبين طغيان الظروف الخارجية ؛ وأن ذلك الصراع عنيف شاق عسير ، ولكن لابد أن يكون الظفر فيه للحرية ، ومناداتهم أخيراً بأن خير الإنسان إنما هو فى الفضيلة وفى حرية العقل ، لا فى اتباع اللذات والشهوات .

ولسنا نزعم مع ذلك أن الأخلاقيات الرواقية كانت كافية وافية ، بل نحسب أن فلسفة الرواق كثيراً ما ركبت فى أحكامها شططا ، وتجاوزت فى مطالبها حدودَ الطاقة البشرية ، فاستحقت أحيانا مارماها به خصومها من أنها كانت حديث خرافة ووهما من الأوهام . ولكن ينبغى مع ذلك أن لاننسى أن الرواقية قد استطاعت بفضل مبادئها النبيلة ، وبما كان لشيوخها من

حسن القدوة، أن ترفع الفضائل الفردية على الفضائل الاجتماعية، وأن تبثّ فى الناس أفكار المحبة ، والأخاء وأن تحرر الفرد مما فى المجتمع من قيود وسدود .
والحق أن الأخلاق الرواقية قد تيسر لها أن تصون الكرامة الإنسانية فى عهود الظلم والهوان ، فضلا عن أنها كانت فى جميع عصورها ملهمة للبطولة ، ملاذا للنفوس القوية الزكية . ولقد أصاب برتلمى سنتهلير إذ قال[1] :
« الرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامية .. إنها إنما تستهوى على الخصوص الشبيبة التى لا تعرف الأشياء لأنها لم تجربها ، والتى لها اعتداد مبالغ فيه بقواها ، لأنها منها على شىء كثير . قد يكون موجبا للدهش أن ترى الرواقية تنبت فى عصر اضمحلال ، لو كانت وحدها منفردة على المسرح ، ولو كانت الإبيقورية لم تجىء فى ذلك الوقت لتخاطب الجماهير ، فى حين أن الرواقية لم يكن ليستمع لها إلا النفوس الممتازة . لقد أدت الرواقية خدما عظيمه فى الأزمان القديمة ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدى خدما الآن . . . »[1]

وأشد ما استمسك به أصحاب الرواق تلك الفكرة الذاهبة إلى أن الطبيعة يحكمها العقل ، وأن الإنسان ينبغى أن يعدّ نفسه عضوا فى النظام الكلى : وذلك هو الطابع الغالب فى الأخلاقيات الرواقية ، وبه استطاع الرواقيون أن يوسعوا آفاق الحياة الأخلاقية اتساعا لم يكن معهودا من قبل. كانت الجماعات الأورفية والفيثاغورية ترى أن النجاة أمر لا يظفر به إلا صفوة أهل العرفان ؛ وكان سقراط يرى الفضيلة علما ؛ أما أفلاطون فقد اختلطت الفضيلة عنده بعلم « المثال » الذى كان يمهّد له بالعلم الرياضى ؛ وفلسفة أفلاطون كانت تجعل المكان الأول لتأمل المثل التى تعلو على الطبيعة .

(١) راجع أرسطو: «علم الأخلاق الى نيقوماخوس» تعريب الأستاذ أحمد لطفى السيد باشا . القاهرة ١٩٢٤ الجزء الأول ص ١٠٢

وجاء أرسطو فقال هو أيضا إلى جعل السعادة فى حياة التأمل ، فكان الخير الأسمى عنده من نصيب القليلين المختارين .

أما الرواقيون فقد استطاعوا كما قلنا أن يفتحوا باب الحياة الفاضلة على مصراعيه ليدخله الناس جميعا : ذلك أن الإنسان عندهم كائن عاقل . وهو بمقتضى طبيعته يستطيع أن يحيا على وفاق مع الكون كله ، وأن يحظى بالسعادة الكاملة . وهذا الكمال فى متناول كل إنسان مهما يكن من ضعة الحال ، ومهما يبلغ من الجهل ، على شرط أن يقبل ، طواعية وعن طيب خاطر ، نصيبه الذى منحه إياه موزع الحظوظ الأكبر . وجميع الناس ، باعتبارهم مالكين للعقل ، متساوون لا فرق بين صغير أو كبير ، عبد أو أمير : لأنهم جميعاً مواطنون فى المدينة الكبرى ذات القوانين المقدسة التى لا تجترح أبداً .

وهذا الشعور العميق بما بين الناس جميعا من مساواة وأخاء ، وبما يساهمون به من نصيب فى الخير ، قد شاع فى الأخلاقيات الرواقية زمانا طويلا ، وحملها إلى ربوع العالم القديم ، فأضاءت آخر عصوره بأبهى ضياء .

ولا مراء فى أن هذه الأخلاقيات الرواقية هى التى مهدت السبيل لقيام المسيحية ، وأن كبار الأخلاقيين فى روما الإمبراطورية — أمثال سنكا وابكتيتوس ومرقس أوريليوس — قد بسطوا تلك المبادىء بسطا ازدهى به المذهب كله ، فبلغ أكمل صوره ونال أعمق آثاره . ولقد ثبت قطعا أن مبادىء الرواقية قد سادت فى تحرير القانون الرومانى الذى أصبح بعد قانون الشعوب الحديثة . ولا بد لنا أخيراً أن نلاحظ أن الأخلاقيات الرواقية ما فتئت تشعرنا بعميق آثارها ، وأن كثيراً من الناس فى عصرنا ما زالوا يلتمسون عندها أن تكون لفكرهم غذاء روحيا ، ويطلبون إليها أن تكون لحياتهم نبراسا هاديا .

المراجـــع

١ — مراجع عامة

(أ) كتاب وفلاسفة قدماء :

Alexandre d'Aphrodise, *De fato,* éd. Dubner; *De mixtione,* éd. I. Bruns; *De anima,* éd. Bruns; *In Aristotelis metaphysiea,* éd. M. Hayduck; *In Aristotelis topica,* éd. M. Wallies.

(يجد الباحث فيما كتبه شراح فلسفة أرسطو معلومات ذات قيمة عن الفلسفة الرواقيـة : وأهم أولئك الشراح جميعا الاسكندر الأفروديسى ثم « فيلوبونوس » ثم « سنبلقيوس » و « طمستيوس » ، وقد ظهرت طبعات جديدة لشروحهم نشرتها « جمعية العلوم البروسية الملكية ») .

Ariston, *De Aristone Chio et Herillo, Carthaginiensi stoicis commentatio.* N. Saal, 1852.

Aulu-Gelle, *Noctes atticae,* éd. C. Hosine. Bibl. Teubner.

(كتاب قيم لما فيه من معلومات عن الآداب والأخلاق القـديمة وصاحبه نحوى وناقد لاتينى من أهل القرن الثانى الميلادى)

Marc-Aurèle, *Pensées,* texte et trad. franç. par Trannoy (Budé 1925).

Chrysippe, (voir Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* vols. II et III).

Cicéron, *De legibus,* éd Teubner (Muller); *De divinatione,* éd. Teubner; *De natura deorum,* éd. avec une introd. et des commentaires par J. B. Mayer, 3 vols 1880 — 5; *De finibus,* éd. J. N. Madvig, 3e éd. 1876, éd. et trad.

frnçç. par Martha, 2 vols. 1930 (Budé); *Academica,* edited with full commentary by J. S. Reid; *De officiis*, éd. H. Holden, 7th ed. 1891. Erklarende Ausgabe von C.F.W. Muller 1882; *Tusculanae disputanes.* Erk. von Ootto Heine 1896; De fato, éd. et trad. frnç. par Albert Yon, (Budé 1933).

(لمؤلفات « شيشرون » أهمية خاصة فى معرفة المذهب الرواقى : فكتاب «الواجبات» مثلاً ترجمة تكاد تكون حرفية لكتاب للرواقى« بانيفليوس » .
أما « القوانين » و « الأكاديميات » و « القدر » و « التنجيم » و « طبيعة الآلهة » فتتمشى مع مؤلفات من استعان بهم شيشرون) .

Cléanthe, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, collected by A. C. Pearson, London 1891; et par Hans von Arnim dans *Stoicorum veterum fragments,* Vol. 1; voir la traduction française de "L'Hymne à Zeus" de Cléanthe dans: Aristotle, Cléanthe, Proclus, *Hymnes philosophiques,* tr. nouvelle avec avant-propos, prolégomènes et notes par Mario Meunier. 1935.

(بقيت لنا « أنشودة كليانثس إلى زيوس » بفضل ستوبايوس الذى أوردها فى كتاب « مقتطفات طبيعية » .

Stobée, *Eclog. Phys.* I, 2, 12, éd, gaisford, t. I, p. 13—14.

وقد نشر پيرسون نص الأنشودة مع شذرات من أقوال زينون وكليانثس بعنوان :

A.C. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes,* London 1891, p. 274—275.

ويستطاع الرجوع كذلك إلى الكتب الآتية :

F.G. Sturz, *In Jovem,* nouvelle éd. revue par T. Merzdorf, Leipzig 1835, F. Mullach, *Cleanthis Carmina,* dans

ses *Fragm. Philosophorum graecorum*, Paris 1883, t. I, p. 151, J. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1905, t. I.

وقد ترجم القصيدة شعراً فرنسيا بوجانـڤيل Bougainville سنة ١٧٨٤ وترجمها ڤلمان فى كتابه : Villemain, *Essai sur le genie de Pindare*, p. 253 — 255 وترجمها كذلك دنيس فى كتابه : *Histoire des Théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 350—355 وترجمها إلى الإنجليزية Francis Newman ونقل هذه الترجمة بن Benn فى كتابه : *Hist. of Ancient Ppilos.*, وترجم الأنشـودة أخيراً إلى الفرنسية ماريو مونييه Mario Meunier بعنوان : Aristote : Cléanthe, Proclus, *Hymnes philosophiques*, Paris 1935, p. 35 — 38.

وهذه الترجمة الأخيرة منشورة مع مقدمة وتعليقات استفدنا منها الـكثير عن كليانتس والمذهب الرواقى بوجه عام .

Clément d'Alexandrie, *Protreptikos et Paidagogos*, éd. O. Stäklin, 1905. – Diogène Laerce, *Vies des Philosophes*, 2 vols. Leipzig 1895 ; *Lives of Eminent Philosophers*, tr. by R. D. Hicks 1925. 2 vols.

(هذا الـكتاب من عشرة أبواب ، ويعتمد على كتب سابقة . وهو أهم مراجعنا عن المذهب الرواقى عموما) .

Epictète, *Dissertations*. éd H. Shenkl, Bibl. Teubner ; *Manuel*, tr fr. par Guyau (Delagrave 1875) ; *Entretiens*, tr. franç. par Courdaveaux 1908.

Galien, *De Placitis Hyppocratis et Platonis*, éd. par Iw. Müller.

(فى هذا الـكتاب حمل « جالينوس » على أقوال « كروسپوس » فى النفس ومعرفتها) .

Lactance, éd. S. Arandt et G. Laubmann dans *Corpus Script. Eccl. Lat.*; Origène, *Commentaire sur St Jean*, éd. A. E. Brooke 1896; *Philosophumena*, texte revu avec intr. par J. A. Robinson 1893.

Philon, éd. L. Cohn et p. Wendland 1896 — 1906.

Philopone, *Comm. in Aristotelis Physica*, ed. M. Hayduck de L'Acad. Royale Prussienne. 1887.

هذا الكتاب ذو قيمة لنا أورده من المنطق الرواقى . وصاحبه من شراح أرسطو عاش فى القرن السابع الميلادى . ولعله الذى سماه العرب « يحيى النحوى » .

Plotin, *Ennéades*, texte et tr. par E. Bréhier (Budé 1924 etc.)

(كان نقد أفلوطين موجها على الخصوص إلى نظرية الرواقيين فى المقولات) .

Plutarque, *De Fato*; *Des Contradictions des Stoiciens* (*repug. Stoic.*); *Contre les Stoiciens* (*De communibus Notitiis Adversus Stoicos*); *Moralia*, ed. G. N. Bernardakis (Teubner); *De Placitis Philosophorum*.

Posidonius, *Pos. Rhodii*, rell. coll. J. Bake 1810; J. Heinemann *Poseidonius Metaphysiche Schriften*, I (Breslau 1921); M. Pohlenz, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplement Band, XXIV, 1898.

Sénèque, *Opera*, éd. Hense et d'autres dans Bibl. Teubner. *Lettres à Lucilius*, éd. et tr. fr. (Garnier); *De la Tranquillité de l'âme* (éd. Budé); *De la Providence*, texte et tr. par Waltz (Budé); *De la Clémence*, tr. Prechac 1921 (Budé); *De la Colère*, tr. Bourgery 1922 (Budé); *Questions Naturelles* (Budé).

Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*; *Coutre les Mathématiciens*, tr. anglaise par Rev. R. G. Bury, 3 vols. 1933 — 1936.

(سكستوس امبريقوس يعارض الرواقيين كغيرهم من أصحاب المذاهب .
ولذلك يذكر الكثير من آرائهم فى هذين الكتابين) .

Simplicius, *Commentaires sur Aristote*, éd. Heiberg et autres (L'Acad. Royale Prussienne)

Stobeé, *Eclogae* (Physicae et Ethicae), éd. C. Vachsmuth et O. Hense. 4 vols. Berlin 1884.

(الكتاب الثانى من هذا المجموع يحوى خلاصة المذهب الرواقى .
ولكن ينبغى استعماله بشىء من الحيطة . فربما كانت الآراء الرواقية مخلوطة
فيه بآراء المشائين) .

Zénon, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, by A. C. Pearson 1891 et Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. I.

(ب) مراجع حديثة :

Hans Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 Vols. 1903 — 1905; 4 vols. 1921 — 1924,

(لا يستطاع الاستغناء فى أية دراسة تتصل بالرواقية عن كتاب « فون
أرنيم » هذا الذى جمع فيه أقوالا ومقتطفات عن الرواقية والرواقيين القدماء .
وتوزيع الكتاب على الوجه الآتى :

المجلد الأول : مقدمة فى المراجع (وتقع فى ٤٥ صفحة) ومقتطفات
من زينون ومن تلاميذه وارسطون وهريلوس وكليانتس
وسفيروس .

المجلد الثانى : كروسيبوس ، مقتطفات منطقية وطبيعية .

المجلد الثالث : كروسيبوس ، مقتطفات أخلاقية . ومقتطفات من
ديوجانس البابلى وانتيباتر الطارسى .. الخ .

المجلد الرابع : حرره ماكسيميليان أدلر (Maximilian Adler) فيه فهارس للمصطلحات اليونانية ، والمصطلحات اللاتينية ، وأسماء الأعلام ، والمصادر .

Hans von Arnim. dans *Kultur der Gegenwart*, I, 5 (1903).

E. Aust, *Die Religion der Römer*, Münster, 1892.

J. d'Avenel, *Le Stoicisme et les Stoiciens*, 1886.

Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1908; 3e éd. et 4e éd. revue 1922,

Beaumhauer, *Veterum Philosophorum, praecipue stoicorum, doctrina de morte voluntaria*, Bonn, 1842.

Bl. Bäumker, *Das Problem d. Materie in d. grieh. Philos.* Münster, 1890.

A. W. Benn. *The Greek Philosophers*, 2 vols. 1882.

A. W. Benn, *History of Ancient Philosophy*.

« بين » باحث في تاريخ الفلسفة القديمة يقرّب فهم المسائل الغامضة .

Ddwyn Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1912; trad. franç. *Stoiciens et sceptiques*, par Laure Baudelot 1927.

(كتاب جمع فيه المؤلف محاضراته عن الرواقيين والشكاك . والكتاب شيق جذاب) .

Emile Bréhier, *Chrysippe*. Paris 1910.

(كتاب الأستاذ «برهييه» عن «كروسبوس» تحقيق جدي مضبوط . وهو خير ما كتب إلى الآن عن الفيلسوف الرواقي) .

Bréhier, *Histoire de la Philosophie*. t. I.

Burnet, *Early Greek Philosophy*. 1908.

William Wolfe Capes, *Stoicism*, 1882.

A. Croiset, *Histoire de la Littérature Grecque*, t. V.

W. L. Davidson, *The Stoic Creed*, 1907.

Dessoir, *Geschichte d. Philosophie*, Berlin 1925 vol. I, p. 198.

Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, 3 vols. 1903—108, tr. angl. par Laurie Magnus et Berrie 1905; tr. franç. par A. Reymond, 1986 — 1910.

Gomperz, "Zu Chronologie des Stoikers Zenon" dans *Wiener Sitzungs-Berichte*, vol. 146, Abh. 6.

C. H. Herford, *The Stoics as Teachers.*, 1889.

R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*, 1910.

R. Lafon, *Les Stoiciens.*

Juste-Lipse, *Manuductio ad Stoicam Philosophiam.*

(جوستت ليس عالم فيلولوجى بلجيكى (١٥٤٧ — ١٦٠٦) نشر كتباً صغيرة جمع فيها ما كان معروفاً فى عصره عن الفلسفة الرواقية . وكتابه الذى ذكرناه بمثابة المدخل إلى فلسفة الرواق . كان لكتبه أثر كبير فى انتشار المذهب الرواقى فى أواخر القرن السادس عشر) .

J. P. Mahaffy, *Greek Life and Thought*, 1896.

Elmer More, *Hellenistic Philosophies*, Princeton 1923.

Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy*, London 1915.

F. Ggereau, *Essai sur Le Système Philosophique des Stoïciens*. 1885.

F. Ravaisson, "Mémoire sur le Stoïcisme", dans le *Mémoires de l'Académe des Incriptions et Belles Lettres*, t. 21 (1856).

بحث قيم كسائر بحوث المؤلف ، يلقى ضوءاً ساطعاً على مكانة الرواقية من الفلسفة القديمة) .

F. Raviasson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, 2e édition 1920.

C. Reinhart, *Poseidonius* (Munich 1921).

Ritter et Preller, *Historia Philosophiae* Graecae, 11e éd. Gotha, Koltz, 1934.

A. Rivaud, *Les Grands Courants de la pensée Antique*, 1932.

L. Robin, *La Pensée Grecque*, 1923., éd. revue 1928.

St George W. J. Stock, *Stoicism* (Philos. Ancient and Modern) 1908.

D. Tiedemann, *System der stoischen Philosophie*, 1776,

C. G. Weissenfelz, *De Platonicae et Stoicae Doctrinae Affinitate*, Berlin 1890.

Fr. Uberweg, *Gründriss der Geschichte der Philosophie*. I. 12e éd. Berlin 1926.

G. P. Weygoldt, *Die philosophie der Stoa nach ihren Wesen und ihren Schicksalen dargestellt*, 1883.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*..., 2e éd. t. III (lère partie), 1865, p. 26 — 340. 3e éd. 1880.

E. Zeller, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, tr. angl. par G. J. Reichel 1892.

(كتاب حافل بالنصوص والمسائل النافعة . ولكنه لا يخلو من التأويلات والفروض الشخصية) .

٢ — مراجع خاصة

(ا) نظرية المعرفة والمنطق :

V. Brochard, *De Assentione Stoici quid senserint*, 1879.

V. Brochard, dans *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, p. 22 — 251.

(هذان البحثان هما أهم ما كُتب فى منطق الرواقيين فى العصر الحديث . وإلى « بروشار » يرجع الفضل فى توجيه الأنظار إلى ما فى المنطق الرواق

من استقلال وخلاف عميق لمنطق أرسطو) .

Hamelin, dans *Année philosophique*, 1902, p. 23 spp: sur la Logique des Stoiciens.

(هذا المقال يفسر المنطق الرواقي خلافا « لبروشار » . وفيه تحقيق جديد لمعنى « الذهنية » والضروره القاطعة في المنطق الرواقي ، وفيه تشبيه له بمنطق سبينوزا في العصور الحديثة) .

Max Heinze, *Zur Erkenntnisslehre der Stoa,* 1886.

Rudolf Hirzel, *De logica Stoicorum*, 1879.

Werner Luthe, *Die Erkenntnisslehre der Stoiker,* 1890.

Prantl, *Geschichte der Logik,* Leipzig 1855.

Reymond, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, 1932.

(يتكلم المؤلف على منطق الرواق في الفصل الأول من كتابه فيلخصه تلخيصا طيبا وينقده من ناحية الفكر الحديث ص ٧ — ١٠) .

R. T. Schmidt, *Stoicorum Grammatica*, 1839.

L. Stein, *Erkenntnisstheorie der Stoa,* 1.

F. Striller, *De Stoicorum Studiis Rhetoricis,* Breslau 1886.

(ب) الطبيعات والمرية :

Bonhöffer, dans *Philologus*, vol, 54 (1895) : "Zur Stoischen Psychologie".

E. Bréhier, *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoicisme,* 1908.

Capelle, "Zur Antiken Theodicée", dans *Archiv für Gesch. der Philosophie*, 1903.

Edward Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers,* 2 vols. 1904.

Chaignet, *La Psychologie des Grecs*, t. II.

P. Duhem, *Système du Monde*, I, (1913).

(كتاب يحسن الرجوع إليه فى جميع مسائل الطبيعة عند القدماء) .

E. Moller, *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*, 1934.

Lange, *Histoire du matérialisme*, tr. fr. de *Schleicher*, Paris 1910.

(عرض مشهور لتاريخ المذهب المادى) .

Juste-Lipse *Physiologia Stoicorum*.

A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dand la philosophie grecque*, 1906.

G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, p. 216—269.

(دراسة عميقة لتاريخ الرواقيين وللطبيعات الرواقية) .

L. Stein, *Psychologie der Stoa*.

(كتاب يكثر ذكره ، ولكنه ضعيف ، وفيه خلط ، ولعل المؤلف قليل التمكن من اللغة اليونانية) .

(ح) الأخلاقيات والاجتماعيات :

E. Benz. *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Stuttgart, 1929.

J. Bidez, *La cité du moude et la cité du Soleil chez les Stoïciens*, Paris 1932 (Budé).

E. Bréhier, *Du Sage Antique au Cityen Moderne*, 1921, p. 22 — 40.

(هذا الكتاب[1] يشتمل على طائفة من المحاضرات ألقاها مشاهير الأساتذة « برهييه » و « دلا كروا » و « بارودى » و « بوجليه » أمام طلبة المعلمين بباريس) .

---

(١) انظر ترجمته العربية للدكتور محمد مندور بعنوان : « من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث » القاهرة ١٩٤٥ .

J. Denis, *Histoire des idées et des théories morales dans l'Antiquité,* Paris 1856.

(كتاب مشهور أجاد فى عرض نظريات الأخلاق القديمة عامة) .

Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa.* 1890.

Dyroff, "L'Origine de la morale stoicienne", dans *Archiv für die Gesch. der Philosophie,* t. XII.

Mme Jules Favre, *La morale stoïcienne,* 1888.

A. Haake, *Die Gesellschaftslehre der Stoiker,* 1887.

Heine, *stoicorum de fato doctrina,* Naumberg 1859.

G. Rodier, "La Cohérence de la morale stoicienne" dans *Etudes de Philosophie grecque,* 1926, p. 270 — 308.

(بذل المؤلف فى هذا البحث جهدا محمودا ليبيّن أن ما عِيب على مذهب الأخلاق الرواقى من تناقض واضطراب هو أمر قد خلت منه الأخلاقيات الرواقية ، على الأقل عند أقدم ممثليها وأبعدهم نفوذا) .

O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik,* Berlin 1933.

G. du Vair, *La Philosophie Morale des Stoiques,* 1603.

(دوڤير فيلسوف دينى من فلاسفة القرن السادس عشر ، جذبته الفلسفة الرواقية فحاول أن يوفق بينها وبين المسيحية . وأثر تلك المحاولة ظاهر فى كتابه هذا) .

(ى) الرواقية الرومانية :

Bailly, *La vie et la pensée de sénèque,* 2 vols.

Bichon, *Histoire de la littérature latine,* (Hachette).

Boissier, *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins,* t. II, (1878 à 1909).

Bönhoffer, *Epiktet und das neue Testament,* 1911.

Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa,* 1890.

Burnier, *La Pédagogie de Sénèque*, (Lausanne)

Delbos, *Figures et doctrines des philosophes*, p. 57—94 "Marc-Aurèle".

(في هذا البحث عرض جميل لسيرة مرقس أوريليوس وفلسفته) .

Faider, "Etudes sur Sénèque" dans *Recueil de Travaux Publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de Gand,* 1921.

Favez, *Un Moraliste Romain : Sénèque*, Lausanne, 1906.

C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, 2e éd. 1866.

C. Martha, *De la morale pratique dans les lettres de Sénèque*, Strasbourg 1854.

(مؤلف هذين الكتابين حجة في معرفة المذاهب الأخلاقية عند فلاسفة الرومان وكتابهم في عهد الإمبراطورية) .

Theodor Mommsen, *Roman History*, t. III, tr. Dickson.

Pollock, "Marcus Aurelius and the Stoic Philosophy" dans *Mind*, IV, 1879, p. 47 sqq.

Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique.*

(يبحث المؤلف في هذا الكتاب الخصب فيما قام به دعاة الرواقية من تقويم للأخلاق وإصلاح للمجتمع في عصر الإمبراطور مرقس أوريليوس) .

Schäfer, *Ein fruh mittelstoisches system der Ethik bei Cicero*, Munich 1934.

Thomas, *Rome et l'Empire aux deux premiers siècles de notre ère*, (Paris 1897).

L. Weber, *Etude sur Epictète*, 1903.

La Weber, "La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral", dans *Revue de Métaphysique*, 1905.

Voigt, *Uber das Verhältniss der späteren Stoa zur Sklaverei im römischen Reiche,* Regensburg, 1890.

O. Wetzstein, *Die Wandlung der stoischen Lehre unter ihren späteren Vertreter,* 1862 — 4.

(هـ) الرواقية والقانون الروماني :

Declareuil, *Rome et l'organisation du droit,* 1924.

Fustel de Coulanges, *La Cité Antique.*

Giraud, *Histoire du droit romain.* 1835, p. 180 sqq.

L. F. J. Laferrière, "Mémoire concernant l'influence du Soicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains". dans *Mémoires de l'Académie des Sciences Morales et Politiques,* t. X, p. 579 — 685 (Paris 1860).

Meister, *De Philosophia Jurisc. Roman. Stoica in doctrina de corporibus,* 1756.

Jo.-A. Ortloff, *De l'influence de la philosophie stoicienne sur la Jurisprudence Romaine,* Erlangen 1797.

E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique.*

Robiou, *De l'Influence du stoicisme à l'époque des Flaviens et des Antonins,* 1852.

M. Voigt, *Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer,* 4 vols. 1856 — 76.

(و) الرواقية والمسيحية :

Aubertin, *Les Rapports supposés de Sénèque et de Saint Paul.*

J. H. Bryant, *The mutual influence of Christianity and the stoic school,* 1863.

Dourif, *Du stoicisme et du Christianisme,* 1863.

P. Ewald, *Der Einfluss d. stoisch, ciceronianischen Moral a. d. Darstellung d. Ethik bei Ambrosius,* 1881.

Feine, "Stoicismus und Christenthum", dans *Theol. Lit.*

Blatt. 1905, p. 73. sqq.

Amédée Fleury, *saint Paul et Sénèque,* 2 vols. 1853.

G. Rauch, *Der Einfluss d. stoischen Philosophie an d. Lehrbildung Tertullianus.*

Carl Franke, *Stoicism und Christenthum*, Breslau 1876.

S. E. Wadskin, *Einfluse des* Stoicismus *auf die christiche Lehrbildung. Theol. Stud. und Krit*, 1880.

H.A. Winckler, *Der Stoicismus eine Wurzel der Christenthums*, 1878.

(ز) الرواقية والاسلام[1]:

(مؤلفات باللغة العربية)

ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء . مصر ١٨٨٢ .

ابن رشد : تهافت التهافت . طبع بويج . بيروت سنة ١٩٣٠ .

ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات . طبع بويج . بيروت سنة ١٩٣٢ .

ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة . طبع بويج . الجزء الأول — بيروت سنة ١٩٣٨ ؛ الجزء الثاني سنة ١٩٤٢ .

ابن حزم : الفِـصَـل . طبع مصر سنة ١٣٤٧ ﻫ .

ابن قيم الجوزية : كتاب الروح . حيدر اباد سنة ١٣٥٧ ﻫ .

ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق .

ابن مسكويه : أدب العرب والفرس . مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس .

ابن النديم : الفهرست . ليبزج سنة ١٨٧٢ .

---

(١) ننبه إلى أن الكتب العربية التي ذكرت شيئا من أخبار الفلاسفة اليونان ليست مصادر بالمعنى الصحيح المعروف ؛ فينبغي استعمالها على حذر ؛ ولكنها مع ذلك تعطينا فكرة عن اجتهاد الاسلاميين في نقل الفلسفة اليونانية ، وسعيهم للوقوف على مذاهبها ، ووضع المصطلحات لها .

أحمد أمين : ضحى الإسلام . الجزء الثالث . مصر سنة ١٩٣٦ .
الأشعرى : مقالات الإسلاميين . طبع ريتر . استامبول سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٠ .
الإيجى : المواقف ، مع شرح الجرجانى .
البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام . مخطوط بدار الكتب المصرية .
الجاحظ : كتاب الحيوان . طبع مصر ابتداءً من سنة ١٩٣٩ .
الجاحظ : (منسوب إليه) : الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير .
دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها (١٩١٥ — ١٩١٦) (مخطوط مودع بمكتبة جامعة فؤاد الأول) .
حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون . ليبزج سنة ١٨٣٥ — ١٨٥٨ .
الخياط : الانتصار . مصر ١٩٢٥ .
فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .
الزوزنى : تواريخ الحكماء . مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس .
سنتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوط مودع بمكتبة الجامعة المصرية)
السهروردى : حكمة الإشراق . طبع حجر . فارس .
السهروردى : نزهة الأرواح (مخطوط بمكتبة الجامعة المصرية) .
الشهرستانى : الملل والنحل (بهامش الفصل لابن حزم) .
الشهرستانى : نهاية الأقدام فى علم الكلام . طبع الفرد جيوم . اكسفورد سنة ١٩٣٤ .
الشيرازى : الأسفار الأربعة . طبع فارس .

صاعد الأندلسى : طبقات الأمم . بيروت سنة ١٩١٢ .

عثمان أمين : « ديكارت » القاهرة سنة ١٩٤٢ .

عثمان أمين : «الأخلاقيات الرواقية» فى مجلة «المقتطف» مارس ١٩٤٣ .

عثمان أمين : « الرواقية والإسلام » فى مجلة « المشرق » يناير ١٩٤٥ ص ٣١ وما بعدها .

الغزالى : محك النظر . طبع مصر .

الغزالى : تهافت الفلاسفة . طبع بويج . بيروت سنة ١٩٢٧ .

الغزالى : الإحياء .

الفارابى : الثمرة المرضية . طبع ديتريصى . وطبع مصر .

الفارابى : احصاء العلوم . طبع عثمان أمين . مصر ١٩٣١ .

الفارابى : المدينة الفاضلة . طبع مصر .

القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء . ليبزج سنة ١٩٠٣ ومصر .

اليعقوبى : تاريخ اليعقوبى . ليدن سنة ١٨٨٣ .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . مصر ١٩٣٦

(مؤلفات باللغات الأوروبية)

Osman Amine, *Le Stoicisme dans la Philosophie Musulmane* (à paraître).

De Boer, *History of Philosophy in Islam.* London 1933.

Horovitz, *Uber den Einfluss der griechischen Philosophie, etc.*, Breslau, 1909.

I. Madkour, *L'organon d'Aristote, etc.*, Paris 1935.

I. Madkour, *La place d'Alfârâbi etc.*, Paris 1935.

Nicholson, *Legacy af Islam.*

E. Renan, *Averroès et l'averroisme.*

C. de Vaux, *Les penseurs de l'Islam,* 1921 — 1926.

C. de Vaux, *Gazali,* Paris 1902.

(ح) الرواقية فى العصور الحديثة :

Imbart de la Tour, *Calvin et l'Institution Chrétienne.* 1935.

P. Mesnard, "Du Vair et le Néostoicisme" dans *Revue d'Histoire de la Philosophie* 1928, p. 142 — 166.

Du Vair, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques.*

L. Zanta, *La Renaissance de Stoïcisme au XVIe siècle,* Paris 1914.

(ط) الرواقية وديكارت :

V. Brochard, "Descartes Stoïcien" dans *Etudes,* p. 320 — 326.

Descartes, *Lettres sur la Morale.* éd. Chevalier, 1935.

Descartes, *Cogitationes Privatae; Recherche de la Vérité; Regulae; Traité des Passions,* éd Adam et Tannery, Paris 1896 — 1910.

Laberthonnière, *Etudes sur Descartes,* t. II. p. 69 sqq.

(ى) الرواقية وسبينوزا :

D. Borkovsky, *Der Junge Spinoza,* 1910.

Couchoud, *Benoît de Spinoza,* Paris 1902.

Delbos, *Le Spinozisme,* Paris 1916.

Spinoza, *Oeuvres,* trad. Appuhn.

Wolfson, *Philosophy of Spinoza.* 1934, 2 vols.

الاصطلاحات الرواقية

لم يكن الرواقيون ممن يعنون بفصاحة القول وطلاوة الأسلوب ، بل كان همهم التعبير عن آرائهم فى وضوح دون لبس أو إبهام . من أجل هذا حاولوا أن يدخلوا على اللغة اليونانية بعض الاصلاح : فرقوا بين معانى الـكلمات ذلك معجم الجارية تفرقة دقيقة ، وأدخلوا معانى وأساليب جديدة[١] . فأصبح لهم من فلسفى يحوى من اصطلاحات المدرسة الرواقية ما تداولته بعد ذلك الألسن وسطرته الأقلام . ولقد أصاب بعض اصطلاحاتهم الفلسفية قسطا من النجاح عظيما : مثال ذلك كلمة « سونيديزس » (συνείδησις) اليونانية ، ومدلولها بالعربية « الوجدان » . ولم يزل هذا المعنى مستعملا فى جميع اللغات الحية فى الغرب ويعبر عنه بالفرنسية بلفظ « conscience » .

وفيما يلى طائفة من تلك الألفاظ والمصطلحات التى تواتر استعمالها فى المدرسة الرواقية . وننبه هنـا إلى صعوبة نقلها إلى اللغة العربية . ولقد شعر بمثل هذه الصعوبة قبلنا كتاب اللاتين حين أرادوا أن ينقلوها إلى لغتهم .

(١) cf Cicéron, *De Finibus*, III, 5.

الفرنسية	اللاتينية	العربية	اليونانية
Accord avec soi-même	—	اتساق الإنسان مع نفسه	ὁμολογία
Action droite	recte factum	الفعل المستقيم	κατόρθωμα
Ame	anima	نفس	ψυχή
Anticipation, Prénotion	praenotio	المعنى السابق	πρόληψις
Assentiment	assensio	التصديق، الإذعان	συγκατάθεσις
Ataraxie	—	الطمأنينة	αταραξία
Attachement à la vie	conciliatio	حب الحياة	οἰκειωσις
Avancement	—	التقدم	προκοπή
Aversion	aversio	الإعراض	ἀφορμή
Bonheur	vita beata	السعادة	εὔροια βίου
Choses en notre pouvoir	—	أشياء فى قدرتنا	τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν
Cohésion	unitas	التماسك	
Compénétration totale	—	المداخلة ، التداخل	κρᾶσις δί ὅλων
Compréhension	comprehensio	الإحاطة	κατάληψις
Constance	constantiae	الثبات	εὐπάθειαι
Convenable	officium, honestum	اللائق – المناسب	καθῆκον
Critère	criterium	معيار	κριτεριον
Définition	definitio	الحد	ὅρος
Description	—	الرسم	ὑπογραφή
Destin	fatum	القدر	εἱμαρμένη

الفرنسية	اللاتينية	العربية	اليونانية
Dialectique	—	الجدل	Διαλεκτικη
Droite raison	recta ratio	العقل الصريح	ὀρθος λόγος
Distance	—	المسافة ، البعد	διαστημα
Effort, tension	intentio	الجهد ــ الكد	τόνος
Embrasement universel	conflagratio	الاحتراق العام	ἐκπύρωσις
Esprif	spiritus	الروح	πνεῦμα
Etat	—	الحالة	ἕξις
Exprimable	dictum, in quid dicitur	مايعبّرعنه (المعنى)	λεκτόν
Fortune	fortuna	الحظ ، البخت	τύχη
Grande Année	magnus annus	السّنة الكبرى	περιοδος
Harmonie des parties	concentus	اتساق الأجزاء	συμπάθαεια
Hasard	casus	المصادفة ، الاتفاق	αὐτόματον
Indifférentes (choses)	indifferentia	أشياء متساوية ؛ سواسية	ἀδιάφορα
Logos	ratio	عقل ، لوغوس	λόγος
Matière	materia	المادة	ὕλή
Nature	natura	الطبيعة	φύσις
Non préférables (choses)	rejecta	أشياء منبوذة	αποπροηγμένα
Palingénésie	renovatio	بعث ؛ عود ؛ رجعة	παλιγγενεσέα
Partie hégémonique (de l'ame)	principale	الجزء الرئيسى من النفس	ἡγεμονικόν
Préférables (choses)	praeposita	أشياء مفضلة	προηγμένα

الفرنسية	اللاتينية	العربية	اليونانية
Proposition	pronunciatum	قضية	ἀξίωμα
Proposition hypothétique	connexum	قضية شرطية	συνημμενόν
Providence	providentia	العناية ـ التدبير	πρόνοια
Quelqe chose	aliquod	شيء	τὶ, πραγμα
Raison séminale		العقل الجرثومي	λόγος σπερματικός
Représentation	visum	التصور ، التمثيل	φαντασία
Représentation compréhensive	visum comprehendens	التصور المحيط	φαντασία καταληπτική
Tendance	impetus	الميل ؛ النزوع	ὁρμή
Vérité	veritas	الحقيقة	ἀλήθεια
Vertu	virtus	الفضيلة	ἀρετή
Vide	vacum	الخلاء	κενον
Vrai	verum	الحق	ἀληθές

كشاف أسماء الأعلام(١)

(ا)

---

(١) وردت فى هذا البحث أسماء أعلام كثيرة ، فاقتصرنا هنا على أهمها ولم نذكر اسم « الرواقيين » إذ يجده القارىء فى أغلب صفحات الكتاب .

(ب)

(ش)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

فهرس الموضوعات

الباب الثالث

مذاهب الرواقية الرومانية

الصفحة

الباب الرابع

آثار الرواقية فى تاريخ الفكر الفلسفى

تصويبات[1]

صفحة Page	هامش Note	صواب lire	خطأ au lieu de
		1. Errata français, latins, etc. . .	
19	1	zur	zu
28	1	Eclogae	Écologae
40	2	Stoïciens	Stoïciens
51	1	Lettres	Leltres
52	2	Stobée, Eclogae	Stobeé, Eclogea
68	1	Stoïciens	Sioïciens
75	3 et 4	Cicéron	Cicéren
84	8	Peripateticis	Peripateticos
84	3	discedere	dissedere
85	3	Plutarque	Blutarque
86	6	philosophie	philosopihe
88	2	Diogène	Diegène
89	2	Stobée	Stebée
89	3	Diogène	Diogère
93	4	Sénèque	Sènéqne
93	4	significationes	singnificationes
94	1	Diogène	Diegène
160	1	Marc-Aurèle, Pensées	Marc-Auréle,Pensées
161	1	Sénèque	Senèqne
166	2	Sénèque	Senèqne
197	3	Arnold	Vrnold
235	2	spekulativen	Spokulativen
239	3	impenduntur	impendentur
239	3	aequant	aecquant
246	3	Nicholson	Nickolson

(١) تفضل الأستاذ العلامة المسيو كوينس ، مدير المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة ، فقرأ الكتاب وأثبت هذه التصويبات التي نسجلها له شاكرين .

صفحة Page	هامش Note		صواب lire	خطأ au lieu de
255		2	Benoit	Benolt
255		2	Spinoza	Splnoza
258		1	Descartes	Descartss
258		3	donc	done
260		4	silice	scilice
260	Ligne	11	الصوان	الصون
260	Note	5	scintillas	scientillas
261	»	1	est	sst
261	»	4	Méthode	Néthode
262	»	1	assure	assurez
264	»	1	Méthode	Néthode
264	»	2	la Philosophie	le Philosopnie
265	»	6	Objections	Objecttions
268	»	1	Principes	Priucipes
273	»	1	Spinoza	pinoza
277	»	2	causa	oausa

2. *Errata grec.*

5	Ligne	15	στοά ποικίλη	στόα ποικιλη
73	»	7	καταληπτική	κατάληπτική
75	»	16	ενάργεια	εναργεια
76	»	4	ὀρθὸς	ὸρθὸς
78	»	4	εὔλογον	εὖλογον
82	»	16	ἐποχη	έποχή
90	»	15	ἐννοήματα	ἒ. . . .
92	»	7	ἰδίως	ὶδίως
93	»	11	σημαινόμενον	σημαινομενον
94	»	2	ενδιάθετος	ἐνδίαθετος
94	»	3	προφορικὸς	προφορικος
94	»	6	λεκτὰ	λέκτα
94	»	8	λεκτὸν	λεκτον
94	»	16	τυγχάνον	τυγχανον
95	»	13	ἀλήθεια	ὰ . . .
95	»	14	ἀληθές	αληθες

صفحة Page	سطر Ligne	صواب lire	خطأ au lieu de
97	4	ἀόριστος	ὰ . . .
97	18	οὐσία	ούσία
101	4	ἀντιδιαίρεσις	ά . . .
101	5	ὑποδιαίρεσις	ὐπδιαίρεσις
105	9	ἀναπόδεικτοι	ά . . .
110	7	ἐνδεικτικόν	έ . . .
123	4	πνεῦμα	πνεομα
128	6	λόγος σπερματικὸς	λογος σπερματικος
131	8	πνευματικός τόνος	πνευματικος τονος
148	12	συνοικείωσις	δ . . .
159	19	ὀρθός	δαθσς

كتب للمؤلف

١ — « إحصاء العلوم » للفارابى ، مع مقدمة وتعليقات (مكتبة الخانجى . القاهرة سنة ١٩٣١) .

٢ — *L' Humanisme de F. C. S. Schiller* نشر بمجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٣٦ .

٣ — « ديكارت » (سلسلة « أعلام الفلسفة ») القاهرة سنة ١٩٤٢ .

٤ — « خصائص الروح الفرنسى » ، (دار النشر هوروس) القاهرة سنة ١٩٤٤ .

٥ — « محمد عبده » ، (سلسلة « أعلام الإسلام ») القاهرة سنة ١٩٤٤ .

٦ — « شخصيات ومذاهب فلسفية » (سلسلة « مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ») القاهرة سنة ١٩٤٥ .

٧ — *Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses* (Imprimerie Misr), Le Caire 1945 .

٨ — « الفلسفة الرواقية »(سلسلة «أعلام الفلسفة») القاهرة سنة ١٩٤٥.